PENSAMIENTO

REVISTA DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA

ENERO - MARZO

NUM. 45 — 1 9 5 6 — VOL. 12

MADRID

PENSAMIENTO

VOLUMEN DUODECIMO

CON CENSURA ECLESIASTICA
RESERVADOS LOS DERECHOS
DE PROPIEDAD LITERARIA.

RIVADENEYRA (S. A.). — MADRID
PASEO DE ONESIMO REDONDO, 26

PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
Peno

ENERO-MARZO
NUM. 45 1 9 5 6 VOL. 12
M A D R I D

45435

V.12.
1956

SUMARIO

Págs.

Antinomias del conocimiento humano y analogía, por *Pedro García Asensio, S. J.* 5

El absurdo, la paradoja y el entendimiento humano, por *Alejandro Roldán, S. J.* 25

Sistema hilemórfico y ciencias modernas, por *José Hellín, S. J.* 53

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

El "Liber de unitate et uno", por *Manuel Alonso, S. J.* 65

LIBROS.

P. H. Van Laer: Philosophico-Scientific Problems.— *J. Todolí*: Filosofía de la Religión.—*J. M. Aubert*: Le Droit Romain dans l'œuvre de Saint Thomas.—*A. Brunner*: Conocer y creer.— *F. Bataglia*: Morale e Storia nella prospettiva spiritualistica.—*E. Tierno Galván*: Sociología y situación.—*J. Bujanda*: El origen del hombre y la Teología católica.—*L. Carmichael*: Manuel de Psychologie de l'enfant.—*F. Patka*: O Estructuralismo de Eduard Spranger. *G. W. Leibniz*: Principes de la nature et de la grace fondés en raison. Principes de la Philosophie ou Monadologie.—*A. Maceina*: Das Geheimnis der Bosheit.—*S. Z. Ehler*, and *J. B. Morral*: Church end State thorough the Centuries.—*H. Noldin, G. Heinzel*: Summa Theologiae Moralis.—*T. De Diego*: Theologia Naturalis.—*C. Guasco*: Ragione e Mito nell'arte de Luigi Pirandello. *P. Dibon*: La Philosophie neerlandaise au siècle d'or.—*J. Marías*: Ensayos de teoría.—*B. Alessandro*: Filosofía delle vita.—*P. Font y Puig*: La teoría del conocimiento en Balmes.—*Retorica e Barocco*: Atti del III Congresso Internazionale di Studi Umanistici..... 79

REVISTAS [Siglas, pág. 123].

Historia de la Filosofía antigua y medieval 97

CRÓNICA 105

Libros recibidos 119

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*J. Echarri, S. J.*, de la Facultad de Oña (Burgos).—*J. Roig Gironella, S. J.*, de la Facultad de S. Cugat de Vallés (Barcelona).—*N. González Caminero, S. J.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*S. Gomez Nogales, S. J.*, de la Facultad de Alcalá de Henares (Madrid).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN.—Libros para recensión, revistas de canje, etc.

L. Salcedo, S. J.—Apartado 6046. Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1956:

España	89 pts.
Demás países	4 dólares.
Número suelto	30 pts.
Número atrasado	35 pts.

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad:

Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8,001.—Madrid.

ANTINOMIAS DEL CONOCIMIENTO HUMANO Y ANALOGIA

LLAMA poderosamente la atención a todo espíritu reflexivo, la multitud de sistemas opuestos que a través de la historia se han ido proponiendo para solucionar los problemas que nos presenta la realidad.

La humanidad pensadora es un péndulo oscilante que anda y desanda siempre el mismo camino sin un momento de reposo. Monismo, racionalismo, panteísmo quedan en un extremo. Multiplicidad, empirismo, agnosticismo se hallan en el otro. En medio, el escéptico, el ecléctico.

¡Y cada sistema se arroga la exclusiva de la verdad...!

¡Y el entendimiento humano es esencialmente el mismo en todos, aunque cada pensador se levanta contra las ideas de sus predecesores...!

¡Y el relativismo es falso aunque pululen opiniones...!

No soñamos en dar solución a problemas perennes. Unicamente lanzaremos una sugerencia sobre el "por qué" de tal péndulo incesantemente oscilante.

Vale nuestra sugerencia para quienes disputan sobre la existencia de tal o cual realidad metafísica, y vale tambien para los que una vez asentada con certeza su existencia, pasan a discutir el "cómo" de su naturaleza.

Con el fin pedagógico de centrar y encarnar mejor nuestras ideas, nos situamos en el caso concreto del conocimiento humano: caso concreto, pero fecundo en irradiaciones a otros campos filosóficos.

Tres partes:

La primera—aspecto fenomenológico—nos describe las propiedades antinómicas de nuestro conocimiento. Antinomias en el acto de conocer, y antinomias en el objeto conocido.

La segunda—aspecto analítico—nos hará brotar de las antinomias

precedentes, las aguas misteriosas de la analogía. Analogía en el acto de conocer, analogía en el objeto conocido.

La tercera—aspecto práctico—, nos confortará con los frutos que espontáneamente nos brindan las anteriores. Sugerencia para el problema de los universales y sugerencia para el problema crítico.

I. ASPECTO FENOMENOLOGICO

§ 1) *Antinomia primera*: Sujeto y objeto distintos y unidos en un mismo acto cognoscitivo humano.

El sujeto que conoce y el objeto conocido se encuentran cara a cara. Yo y el libro somos dos distintos. "Su oposición—dice Nicolái Hartmann—, no puede suprimirse, y significa que ambos términos, mutuamente transcendentes, son no obstante inseparables" [1].

El dualismo es esencial a nuestro conocer. "Es tan fecunda en consecuencias—escribe William James—, la postura del filósofo respecto al conocimiento, que precisa poseer ideas claras sobre lo que en él se implica. *Es un incesante dualismo*. El conocer supone dos elementos: La mente que conoce y el objeto conocido, entre sí irreductibles... Se hallan precisamente cara a cara en un mundo común" [2].

Radica este dualismo en el hecho incontrovertible de ser el conocimiento humano una relación. Una relación por demás peculiar, pero siempre con dos términos opuestos como toda relación. "El conocimiento se reduce a una relación que, puédase o no explicar, debe ser admitida" [3].

Tan es así que nuestras mismas imágenes y recuerdos—*objeto* de reflexión—, se presentan opuestas al yo que actualmente las contempla como sujeto reflectente. Nuestra primera y más instintiva conciencia es objetiva [4]. Sin la menor advertencia expresa al "yo" o al "acto cognoscente" surge ante nosotros el mundo entero como generosa ofrenda [5].

Por otro lado, y también precisamente por ser relación, nuestro conocimiento incluye unión entre el "yo" y las "cosas". Como en toda relación, se dan dos elementos que permaneciendo distintos se fusionan en

---

[1] NICOLAI HARTMANN, *Grundzüge einer Metahphysik der Erkenntnis*, 1925, t. I, capítulo V, a, n. 1.
[2] WILLIAM JAMES, *Principles of Psychology*, vol. I, c. VIII, p. 218.
[3] *Ibid.* p. 216.
[4] *Ibid.* vol. II, c. VIII, p. 32.
[5] A RIEHL, *Der Philosophischer Kriticismus*, ed. II, theil II, p. 64.

un todo único. El sujeto no es sujeto sino por un objeto al que mira. Y el objeto se constituye objeto por un sujeto que lo contempla [6].

Tan íntima es la unión entre ambos que parecen compenetrarse sus naturalezas: Y las "cosas" dormidas en la noche negra del ser infracognoscitivo despiertan al tacto de mis rayos cognoscentes. Existían ya antes: eran idénticamente los mismos objetos que ahora son, pero no "*como objetos*" iluminados bajo la mirada clarificante de mi espíritu.

Y el "yo" se pierde espontáneamente entre las cosas; se hace uno más entre ellas; se convierte, en frase feliz de los grandes genios escolásticos, en todos y cada uno de los objetos conocidos [7].

Dos certezas: Es cierta la distinción entre sujeto y objeto. Y es cierta su unión. Dos hechos que avalan en su haber el testimonio de lo más selecto de la humanidad pensante. No me es lícito renunciar a ninguno de ellos bajo ningún pretexto. Pueda o no explicarlos, debo respetarlos porque son dos hechos.

Y perfilando matices de esta realidad antinómica podríamos añadir: Mi conocimiento es necesariamente mío. Soy yo—una persona—quien conoce. Mi conocimiento es personal. Mi acto cognoscitivo viene concomitantemente empapado de un fulgor antoconsciente que me permite después, al volver hacia él la cabeza, reconocerlo como mío. Y por esa impronta común de mis actividades superiores—huellas de espíritu—, el "yo" que se desparrama por las cosas, haciéndose una de ellas, nunca deja de ser fiel a sí mismo en su propia autocognoscencia.

Pero al mismo tiempo tengo que salir fuera de mí para conocer. Cuando conozco, me despersonalizo, excedo y desbordo los ámbitos del "yo". Lo personal, lo interior, lo activo, lo inmanente del sujeto se ancla en lo exterior, pasivo y transcendente de las cosas. El "Je pense" cartesiano es una mutilada contracción del "Je pense quelque chose" [8].

Es verdad que fracaso irremediablemente si forcejeo por imaginarme algo que dé cabida a notas tan contrastantes. Más aún; es verdad que fracaso si persisto en captar con un único pensamiento simple mi actividad cognoscitiva esencialmente bipolar. Sólo en la intersección, tras el horizonte, de dos conceptos convergentes me queda localizada con exactitud la realidad enigmática de mi conocer.

Saltando por encima de toda imagen, más allá del alcance de simples

---

[6] NICOLAI HARTMANN, *Ibid.* t. I, c. V, a, n. 7.

[7] S. Th. PI, q. 14, a. 1; *De veritate*, q. 8, a. 1, Respondeo. *Cayetano, Comment.* loc. cit. PI, q. 14, a. 1.

[8] ANDRÉ MARC, *Psychologie réflexive*, t. I, p. 55.

ideas concretas, respira vigorosa y fecunda esta vida cognoscitiva, síntesis originaria de elementos entre sí opuestos y unidos.

Es la única fórmula que resta admisible [9] porque toda ella me viene impuesta por la realidad.

§ II) *Antinomia segunda*: Lo "uno" en la mente, "múltiple" en la realidad.

Valga el concepto "hombre". El concepto "hombre" que tú y yo y cada ser pensante pueda mentalmente proferir. Un concepto universal predicable de todo hombre actual, pasado o porvenir. Es evidente que los actos vitales de que en diversas ocasiones me sirvo para pensar en una misma idea universal son distintos. Y "a fortiori" serán también distintos los actos vitales con que Pedro y Juan expresan en sus respectivas mentes la idea universal de "hombre". Pero la idea universal, la piense hoy o ayer, la piense Pedro o Juan, es la misma e idéntica, *en cuanto universal*, para todos los tiempos y para todos los seres racionales. El fenómeno—nótese bien—, no ofrece el aspecto universal y común de mi idea "hombre" como algo que se patentiza espontáneamente a sí mismo en su mismísima realidad universal. Pero de ser mi concepto universal "hombre" *meramente* distinto del concepto "hombre" que pueda tener cualquier otro intelecto, mi ciencia humana, mis principios filosóficos, las leyes científicas nada expresarían de común e inmutable. Cada inteligencia formularía normas distintas, porque donde nada hubiese de común, todo sería exclusivamente distinto.

Mas la ciencia es un hecho. Dos y dos son cuatro es una ley eterna que vale para todas las mentes. Lo eterno, lo inmutable, lo necesario del concepto universal transpone lo temporal, caduco y contingente del entendimiento que "hic et nunc" piensa. Identificada con la transitoriedad de mis actos concretos hay en mis pensamientos una cierta unidad inespacial e intemporal y metaconcreta. Ella es la razón formal de la universalidad y del valor eterno de los conceptos universales. En lo concreto e individual de cada idea universal—sea tuya o mía—, anida un algo metaconcreto y metaindividual, que precisamente por no ser de suyo concreto ni individual puede como algo común identificarse con todos los individuos. Si la ciencia vale algo, precisa una unidad común al menos entre tu concepto de "hombre" y el mío, para que cuando hablamos de

[9] *Ibid.* p. 78.

él, tú y yo y cada cual, con actos espirituales distintos en cuanto concretos, podamos pensar lo mismo y entendernos.

Al otro lado del sujeto, por el contrario, en el mundo físico de las cosas representadas, todo a primera vista se nos presenta distinto. Pedro no es Pablo. Pablo no es Andrés... La impresión obvia y primitiva es de pluralidad empírica. Una pluralidad tan evidentemente contorneada que se resiste a toda duda. Por ello nos permitimos no insistir.

Pero Pedro, Pablo y Andrés, entre sí distintos, son cada uno de ellos representados real y verdaderamente por una misma y única idea universal de "hombre". Lo "múltiple" representado por lo "uno".

Para caer mejor en la cuenta de la antinomia es necesario reflexionar que mi conocimiento *es* en algún modo la realidad misma de las cosas. El entendimiento se hace a todo para asimilárselo todo. Quien conoce se identifica con lo conocido. Mi conocimiento es veraz porque es verdaderamente, en un modo intencional, lo que las cosas conocidas son entitativamente. Bien dicen los Escolásticos siguiendo a Aristóteles, que entendimiento y objeto se hacen "uno" en el acto de conocer [10]. La experiencia atestigua que mi conocimiento es objetivo [11]. Aforismos corrientes que nadie discute. Discutirlos equivaldría a discutir el realismo. Porque en tanto mis conocimientos *son reales* en cuanto *son* en algún modo verdadero *la cosa misma* que ellos representan.

En ocasiones se ha disfrazado, o mejor, encubierto esta identidad cognoscitiva bajo el velo de una semejanza intencional. Se ha encubierto, decimos, porque escondida en la aparente dualidad de sujeto y objeto, entre sí semejantes, respira una unidad misteriosa que anima a dicha semejanza. "Similitudo est convenientia in *unum*". No hay semejanza entre dos, donde no existe una unidad "sui generis" que los reúna a ambos en algo común. Y no habrá semejanza intencional entre entendimiento y cosa mientras no medie entre ellos la idea, es decir, ese "uno misterioso de orden cognoscitivo donde descansa la semejanza representativa entre sujeto y objeto. Salir, pues, por los fueros de la semejanza intencional es luchar por los derechos de la unidad.

Y brota tensa la antinomia. Porque, ¿cómo podrá *ser en verdad* muchos y *distintos objetos* lo que real y verdaderamente *es uno* en mi mente? Y sin embargo, tal enigma constituye el hecho innegable de la universalidad de la ciencia real; la misma ley o noción, que en mi mente es "una", existe en cada uno de los individuos externos con la identidad propia

---

[10] S. Th. P. I, q. 14, a. 2, c; q. 85, a. 2, ad 1; q. 55, a. 1, ad 2.
[11] Antinomia primera

del verbo "es"; por ello digo con verdad "Pedro *es* hombre" y "Pablo es hombre", etc., a pesar de que Pedro *no* es Pablo. Es el problema eterno de los universales, que surge de la antinomia ahora constatada: Lo "uno" en la mente *es* "múltiple" en los individuos extramentales. Y aquel "uno" mental *representa verdaderamente* a todos los individuos, y *es* en algún modo, todos ellos.

La descripción íntegra de los fenómenos me ha revelado en cada antinomia dos hechos que *coexisten* unidos. Mejor: *Un* hecho total integrado de dos componentes entre sí distintos y opuestos.

¿Contradicción? No. Porque se da en realidad. ¿Enigma? Quizá.

Pero, es que al dar por ciertas estas síntesis antinómicas de lo uno y de lo múltiple, la razón se arroga precisamente todo cuanto está en litigio...

No; la razón no se arroga nada. Recibe sencilla y llanamente lo que le viene dado por la experiencia. El escrúpulo científico se ha de poner en aceptar los datos tal cual vienen, y todos cuantos sean. Nuestro conocimiento es así: antinómico, un conflicto de elementos opuestos y *unidos ya, de hecho*. "La encarnación es el dato central de la metafísica... La situación fundamental" [12]. Y esto que Gabriel Marcel afirma de la metafísica, con más exactitud lo podremos nosotros decir de nuestro conocimiento y de todo cuanto esté directamente relacionado con él [13].

Reconocemos las dificultades. Quedan expuestas valientemente. Si es necesario distinguir netamente al "yo" del objeto, al individuo del universal, no lo es menos mantenerlos unidos para conservar el fenómeno tal como se presenta en el conocimiento humano. Salvar la unidad sin menoscabo de la distinción: He ahí la tarea. No son dificultades quiméricas. La historia nos muestra a sus mejores ingenios esforzándose en resolverlas. Pero fascinado por la unidad, el idealista salva al yo despreciando las cosas, salva lo universal relegando lo individual; mientras en la oposición, saca a flote el materialista cuanto había sido hundido por aquél, para inmolar lo restante en aras de su empirismo. Cada cual parte de uno solo de los hechos considerados en las antinomias procedentes, y admitiendo por cierto únicamente lo que su razón le descubre como perfecta y positivamente comprensible... llega, naturalmente, a la negación del otro hecho opuesto que venía dado también en la antinomia.

Hay por fin quienes admiten como punto de partida ambos hechos opuestos; pero incapaces de concebirlos unidos según el molde de nues-

---

[12] GABRIEL MARCEL *Etre et Avoir*, pp. 11-12.

[13] COSTER DE S. *Aporétique de la Psychoogie* RevIntPhil (1952) pp. 428-48. MINKOWSK: E. *A la recherche de la Psychologie* RevIntPhil (1952) pp. 391-408.

tros conceptos intuitivos, e impotentes para lanzar el puente entre lo universal y lo individual, entre el yo y el mundo, se ven embrollados en una madeja de dificultades.

Y sin embargo, en medio de todas las construcciones filosóficas, se hierguen *los hechos opuestos* de cada antinomia, *unidos* en un solo hecho total.

Bien dice André Marc [14]:

"Manteniendo unidos los datos opuestos de los hechos..., por más contrarios que sean, puesto que coexisten, deben ser compatibles."

Pasemos a la segunda parte de nuestro trabajo: Un análisis sobre los fenómenos hasta aquí expuestos nos descubre la analogía en ellos latente.

1. La analogía del ser en el conocimiento humano formalmente considerado en su naturaleza representativa.
2. La analogía del ser en el objeto de nuestro conocimiento.

No ha de extrañar que siendo la analogía un problema radicado en las entrañas mismas del ser, nos tropecemos con él donde quiera tratemos de las últimas razones filosóficas del ser creado, por esencia uno y múltiple, *analógicamente*. "Uno", para que no sea verdadero el absurdo del puro "devenir"; "múltiple", para que no sea un hecho el panteísmo inmóvil, o el monismo del ser inmutable y estático, pura muerte. Y por fin, "analógicamente" para que no pueda gloriarse con su contradicción el escéptico.

Se habla en Lógica de "unívoco y análogo" [15].

Una misma palabra aplicada a dos realidades según un sentido totalmente el mismo es unívoco. Un concepto representativo de varios seres, según una noción totalmente la misma, es unívoco. Los seres representados por dicho concepto unívoco son entre sí unívocos.

Análogo, por el contrario es aquello que contiene simultáneamente identidad y distinción, con respecto al término que le sirve de comparación. Dios y las criaturas son análogos. Dos seres—hombre y león—que en su realidad física se asemejan y diferencian en su misma "animalidad" son físicamente análogos.

Lo análogo entraña tensión de identidad y distinción simultáneas con respecto al término que le sirve de referencia "Simul eadem, simul distincta". A diferencia de lo unívoco que no tolera discrepancias en el matiz que lo constituye tal.

---

[14] André Marc: *Psychologie réflexive*, t. I. p. 178.
[15] Aristóteles: *De Categoriis, cap. I* St. Thomas, in 1, II *Metaph.* lect, 3.

II. ASPECTO ANALITICO

§ I) *La analogía del ser en la antinomia sujeto-objeto de mi conocimiento*

Todo conocimiento humano—lo hemos visto—incluye esencialmente alteridad. Es un hecho justamente vindicado en los tiempos presentes contra filosofías torcidamente racionalistas de siglos pasados.

Volvamos la mirada en sentido opuesto. Y otra verdad no menos cierta se alza en contra: Sujeto y objeto son "uno" en el acto de conocer. Analicemos.

En el "Acta secundi congressus tomistici internationalis" [16], hay un artículo de Hyacinthus Boskovic, O. P., profesor de Filosofía en el Seminario Segniense de Yugoslavia, donde se expone una interpretación neta y decidida de la posición aristotélico-tomista sobre el conocimiento. Prescindiendo, o no haciendo hincapié al menos en su valor crítico, nos apropiamos el contenido.

He aquí el nervio de su argumentación:

Inmanencia y trascendencia se oponen. Si afirmo la primera, niego la segunda. Y si elijo ésta, debo renunciar a aquélla [17]. Punto muerto para las filosofías modernas inficionadas por lo común o de empirismo exclusivista o de racionalismo absorbente.

No así para el doctor angélico, quien sin negar la existencia física del objeto extramental sabe elevarla a un grado superior en el sujeto cognoscente [18].

Para él, conocimiento es semejanza [19]. Y semejanza incluye comunicación de formas [20]. Luego el conocimiento lleva consigo la comunicación de formas. Cuando yo conozco el objeto A, participo cognoscitivamente de la misma forma que él posee físicamente.

Al igual que la unidad de sustancia engendra identidad, la unidad de forma constituye la semejanza [21]. Semejanza física y material entre objetos individualizados por la materia. Semejanza intencional cuando

---

[16] Acta secundi congressus... *Inmanentia et Transcendentia cognitionis*, vol. II (1926).
[17] *Ibid.* p. 214ss.
[18] S. Th. *De Veritate*, q. 2, a. 2.
[19] S. Th. P. I, q. 85, a. 2.
[20] S. Th. P. I, q. 4, a. 3.
[21] ARISTÓTELES: *Metaph.*, l. V. c. 5

esa misma forma físicamente individualizada en un cuerpo, se aloja—hecha universal—en mi entendimiento [22].

La misma forma que materializada en los objetos constituye la semejanza física entre ellos existente, privada de materia en mi espíritu y por ende universal, constituye otra clase de semejanza que llamaremos intencional.

Si, pues, la misma forma universal (prosigue el articulista) se identifica con diversos individuos físicos, también podrá identificarse con el sujeto cognoscente. Y éste, sin dejar de ser físicamente el que es, será además intencionalmente el objeto conocido; porque ambos, sujeto y objeto, participan de la misma forma.

Y si por la forma física de "hombre", Pedro es físicamente hombre, y aquello es árbol por su forma física de "árbol"; mi entendimiento que, sin dejar de ser físicamente el que es, recibe intencionalmente en sí mismo todas las formas de los objetos conocidos, se hace verdaderamente en el orden intencional o cognoscitivo todas las cosas [23].

El conocer viene así reducido a una sencilla aplicación de la teoría acto-potencia, constitutivos esenciales de todo ser creado [24].

El acto es la forma que acuña a los seres con su sello específico. A una misma forma en el objeto conocido y en mi entendimiento espiritual cognoscente corresponde un mismo ser en ambos. El entendimiento se hace todas las cosas conocidas porque recibe las formas de todas ellas. Mas por el mero hecho de recibirlas—"quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur"—, las espiritualiza, las vuelve inteligibles, inmateriales, autocognoscentes. Y lo que en el objeto corpóreo se había enmaterializado, se ennoblece y espiritualiza ahora en mi entendimiento. Suben de rango los seres inertes al contacto cognoscente de mi espíritu. Sujeto y objeto se unen por la idea, eidos, forma. Se unen y se comunican mutuamente sus propiedades, como en toda unión intrínseca. El objeto conocido le presta a mi mente el ser *tal* en el orden cognoscitivo. Y mi mente, a su vez, espiritualiza intencionalmente al objeto conocido.

Formulación exacta, digna del genio a quien sigue, la resumida en las páginas precedentes del citado autor yugoslavo. La misma naturaleza del singular material se aloja en mi intelecto. La misma que vemos materializada en aquel árbol, o en este hombre, se espiritualiza en mi enten-

---

[22] S. Th. Opusc. *De Universalibus*, tract. I.

[23] S. Th. P. I., q. 14, a. I, et passim: S. Th. P. I, q. 27, a. 1, ad 2m. q. 34, a. 1, ad 3m. q. 55, a. 1, ad 2, q. 85, a. 2, ad 1m.; c. G. I, c. 44, c. 47, c. 55; II, c. 50, c. 55, c. 98. *De Anima* II, lect. 12, n. 377; III, lect. 2, n. 591-92; lect. 9, n. 724-27; lect. 13 n. 787-90.

[24] CAIETANO, *De anima* Comm. 1. III, c. 5.

dimiento y se torna un chispazo momentáneo de luz autoconsciente: y es mi *idea* de árbol, de hombre...

Pero las fórmulas geniales en Filosofía tienden a degenerar del profundo sentido que recibieron de sus inspirados formuladores. Se gastan con el uso diario. Se las humaniza demasiado. Se las abaja al alcance de mi corto comprender y quedan claramente expuestas..., pero privadas de la fuerza vivificadora que poseyeron en sus primeros años.

Es muy humano y muy claro pensar en mis ideas al modo de perfectísimas reproducciones coleccionadas en el maravilloso museo de mi entendimiento. Es muy claro, pero... lo que yo conozco no son las imágenes de las cosas, sino las cosas mismas en su mismísima entidad física. Y una mera imagen nunca es el auténtico modelo. Hay que levantar, pues, las pesas. Hay que devolver *de hecho* a la fórmula su primitivo y genial sentido.

Y a ello viene nuestra sugerencia. La naturaleza humana que se halla materialmente en el individuo A, y la que constituye espiritualmente mi idea de él, es *análogamente* "una". La *misma* naturaleza humana se da en el individuo físico y en mi mente espiritual, si no quiere dar al traste con la verdad ontológica de mi afirmación mental "Pedro es hombre". Pero verificada de modo distinto, porque mientras mi *idea* de "hombre" es interna, inmanente, subjetiva, autoconsciente, luz, el hombre físico es externo, trascendente, objetivo, opaco, tinieblas.

Insistimos: En el vocablo *la misma* naturaleza, o "la misma" forma común hay identidad análoga a la significada por el término *el mismo* hombre, o *el mismo* individuo. Poseemos concepto intuitivo e inmediato del *individuo* "uno". Pero sólo poseemos concepto análogo, propio, mas no inmediato, de la *naturaleza* humana "una", o de la especie o forma "una". Son "unidades" distintas. No me es lícito aplicar el mismo concepto unívoco de *individuo* "uno" a la naturaleza o forma "una". Y todo silogismo que lo olvida puede nacer internamente viciado, aunque su aspecto externo sea impecable. Si persistimos en confundirlos, lógico es que nos embrollemos. Como nos embrollamos, de hecho, cuando hablamos de Dios y sus cosas con conceptos unívocos a los que tengo de los seres creados de aquí abajo.

Mas no vayamos demasiado lejos: Analogía no es agnosticismo o escepticismo o falsedad. Y con la misma verdad con que digo de Dios que es ente (y no es ente *como* nosotros), con la misma puedo decir que la naturaleza humana es "una", aunque no con la unidad propia del individuo concreto. Es unidad e identidad análoga. La misma y análogamente idéntica naturaleza se encuentra en los objetos externos materialmente in-

dividualizada, y en mi facultad intelectual, espiritualmente. Esta coexistencia simultánea de la naturaleza común en mi entendimiento y en las cosas, constituye mi conocer. Una idea es algo común a sujeto y objeto. Algo común que tal como se halla en mi espíritu es inmanente y vital; y según se encuentra en las cosas externas, es trascendente e inconsciente como ellas. La idea es un ser de unidad analógica a la del ente concreto conocido por concepto intuitivo. Ella coexiste de diverso modo en el yo que conoce y en la cosa conocida, pero sin dejar de ser análogamente la misma.

Sólo así penetramos en el íntimo sentido de tantos y tantos aforismos que a manera de postulados ha profesado de continuo la Escolástica. Fórmulas audaces, atrevidas, de *apariencia* un tanto absurda, que encierran oculta en su interior la más pletórica vida. "El asemejarse al objeto conocido es la esencia misma del sujeto cognoscente" [25]. Porque "el cognoscente, al conocer, es el objeto conocido" [26], o "El entendimiento se hace todas las cosas" [27]. "Es necesario que el entendimiento y el inteligible se hagan "uno" en algún sentido al entender" [28].

Hemos superado la antinomia. Objeto y sujeto físicamente distintos son una misma realidad análoga—"uno" en algún sentido—, en el acto de entender.

Este mismísimo punto de vista se halla magistralmente expuesto por Jacques Maritain en *Reflexions sur l'Intelligence*, c. II, y en *Les degrées du savoir*, c. III, p. 231-63. En los *Annexes* de esta segunda obra vuelve el autor a tratar detenidamente el mismo asunto. El doctor angélico y Juan de Santo Tomás le sirven de guías [29].

"La semejanza intencional por la que algo llega a ser conocido según su sustancia, debe ser de la misma especie, o mejor la especie misma" [30].

La semejanza intencional no es un simple duplicado del objeto: Mi conocimiento no necesita de puente para pasar al lado de la realidad. El mismo conocimiento es puente.

"Y no por ello la sustancia dada al Hijo deja de estar en el Padre, cuando ni siquiera la naturaleza propia deja de existir en el objeto, al

---

[25] St. Th., *De Veritate*, q. 2, a. 3, ad I.
[26] St. Th. PI, q. 14, a. 2; c; q. 55, a. I ad 2.
[27] ARISTÓTELES: *De Anima*, III (431 b 20).
[28] St. Th., *De Veritate*, q. 8, a. I.
[29] JUAN DE SANTO TOMÁS: *Cursus Philos.* Log. II P, q. XXII, a. 1, 2; *De Anima*, q. IV, a. 1; q. VI, a. 2; q. X, a. 2; q. XI, a 1, 2.
[30] S. s. G. l. III, c. 49.
[31] S. c. G. l. IV, c. 14.

pasar ella, numéricamente la misma, a ser poseída de un modo intencional por el verbo de nuestro entendimiento [31-32].

Difícilmente podrían hallarse expresiones más audaces y precisas. Quizá sean audaces porque la realidad profunda de los hechos coaccionó con su evidencia a los genios que las formularon. Y ciertamente son precisas porque limitan a ambos lados con el absurdo [33-34].

Allá en la metafísica del ser, Dios y la criatura se tocan en el vértice de la analogía. La analogía del ser ontológico es concreción enigmática de cuanto recto encierran el agnosticismo y panteísmo unidos, sin sus errores. La analogía del ser lógico—la idea—, es intersección luminosa de cuanta verdad proyectan el idealismo y realismo exagerados, sin sus tinieblas. Los hechos noble y llanamente admitidos nos imponen por doquiera la realidad análoga. Toda antinomia apunta con sus agujas insistentemente opuestas hacia un mismo centro: la analogía. Centro éste, más allá del alcance inmediato de mi vista intuitiva, pero cuya existencia y propiedades son tan ciertas como los hechos antinómicos que la incluyen. La analogía es fruto natural del análisis verificado sobre los fenómenos antitéticos descritos en nuestras primeras páginas. Recordemos:

Mi conocimiento es sujetivo, inmanente, vital y consciente, exigirá el idealista. Todo objeto que cae en el ámbito de mis conocimientos—insiste machaconamente el realista—, conserva su personalidad extraña a mi "yo", es distinta de mí, transujetivo, inconsciente...

Ambos tienen razón: El conocimiento es una realidad que encarna propiedades físicas opuestas. En otros términos: es una realidad análoga con respecto al ser físico y concreto.

Una breve reflexión: Nuestro fallo no es producto de ideas barajadas en un raciocinio. Es mera constatación de lo que está exigiendo la coexistencia de dos hechos opuestos. Como no hay relativo que no clame a lo absoluto, ni hay efecto sin causa, tampoco hay coexistencia de dos hechos opuestos que no incluya una realidad metafísica—*análoga*—que los abrace a ambos en un mismo ser.

Mi conocimiento es activo, abogan unos. Mi conocimiento es pasivo, alegan otros.

---

[32] "Ipsumet obiectum numero, quod est in se entitative, ingreditur intra intellectum intelligibiliter et in esse intentionali seu repraesentativo", escribirá, Juan de Santo Tomás, *Cursus Theol.* IP. q. 27, disp. XII, a. 6, n. 18. Véase más adelante. *Ibidem.* n. 29.

[33] Véase PÉREZ ARGOS en *Estudios Eclesiásticos* (1944) 18, págs. 101-135.

[34] El contenido de la doctrina expuesta expresamente aplicado al conocimiento del universal, puede extenderse, según creemos, al conocimiento del singular material. Un mismo individuo material se realizaría física y materialmente en el objeto conocido, y espiritualmente en mi facultad cognoscitiva. Sufriría la paridad; conocimiento inmaterial igual a conocimiento universal. Ceda lo discutible a lo cierto.

¡Comprensión! Mi conocimiento es una realidad activo-pasiva a un mismo tiempo. Es decir, meta-empírica, *analógica*.

Podrían añadirse más rasgos antinómicos de nuestro conocer [35]. Basten los citados.

Todos estos contrastes tan radicalmente opuestos, son la mejor confirmación de nuestra tesis, cierta y misteriosa a la vez, como la misma analogía (de la que se han escrito demasiadas páginas para no ser un hecho que se impone, y demasiadas también para no ser de naturaleza enigmática). Resistamos a la halagadora tentación de concretizar física y materialmente lo que como tal ni es concreto, ni físico, ni material.

No tratemos de *imaginarnos* nuestro conocimiento u otra cualquiera de las realidades análogas, porque de seguro fracasaremos. Si me imagino una idea como algo interno, ya no es *objetiva* y, por consiguiente, ya no es mi *conocimiento*. Si la imagino como algo objetivo y externo, ya no es sujetiva y vital y tampoco es *mi* conocimiento.

Ni pretendamos siquiera *pensarlo* con un concepto simple a modo de "ens quod", como de hecho insiste en hacerlo nuestra sensibilidad [36]. No podemos tener un concepto simple y concreto de nuestro conocer, inmanente *a la vez* que transcendente, vitalmente consciente en el sujeto y *al mismo tiempo* inconsciente en la realidad, activo y pasivo, espiritual y material... Pero los hechos nos lo imponen con una evidencia inconcusa, aunque mediata. Y eso basta para admitirlo [37].

Y con esto quedan echados los fundamentos para cuanto digamos sobre el exceso vertical de nuestra idea. Hay que corregir redicalmente la concepción racionalista y matemática traída por Descartes.

Descartes identificó la idea con la sustancia misma del alma [38] y como ésta es exclusivamente sujetiva e interna, truncó de la idea todo lo que fuese objetivo y externo.

Es verdad que nuestras ideas se presentan con el sello de la sujetividad; pero una sujetividad tal, que en sí misma lleva el matiz de *representación*, de *relación* esencial a un objeto distinto, de identidad analógica con él.

Descartes desgarró el fenómeno, porque dos notas antinómicas no

---

[35] Tilmannus Pesch: *Institutiones Psychologicae*, vol. II, disp. III, sec. I; pág. 95. Nicolai Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 1825, t. I, c. VI.

[36] S. Th. P. I, q. 12, a. 4 q. 84, a. 7 y 8; q. 85, a. 1 y 5; q. 87, a. 2.

[37] Mrg. Farges, en *Revue neo-scolastique*, 1921, págs. 163ss., interpreta la acción *transitiva* como un "uno" entre causa y efecto. Es la misma solución que nosotros con Hyacinthus Boskovic y Jacques Maritain, hemos dado respecto al conocimiento. Mas no se le interprete como si hablase de un "uno" unívoco, sino de un "uno" análogo, al modo expuesto en las páginas precedentes.

[38] Descartes: *Les principles de la Philosophie*, p. I, n. 63.

cabían en los conceptos unívocos y claros que su razón matemática anhelaba. Y, truncado el hecho inicial, todo cuanto sobre él se construya resulta inestable. El edificio es claro y lógico, pero irreal como sus fundamentos.

En cambio, si el edificio viene construído sobre un hecho cierto, aunque misterioso, también el edificio será misterioso, pero real, verdadero e inquebrantable como los hechos en que se asienta.

O realidad enigmática, o claridad irreal, He ahí el dilema. El racionalista ha escogido siempre la segunda alternativa. Nosotros preferimos la primera. Al fin y al cabo, somos criaturas finitas.

§ II) *La analogía del ser en el objeto antinómico de mi conocimiento.*

Nadie duda de la multiplicidad de individuos: Pedro, Pablo, Andrés... Pedro no es Pablo. Pablo *no es* Andrés... Es un hecho al que llamaremos el hecho A.

Nadie duda de que cada uno de tales individuos es hombre porque tiene *identificada* consigo la naturaleza humana: Pedro es hombre. Andrés es hombre. Pablo es hombre. Otro hecho que lo llamaremos: el hecho B.

Y nadie, por fin, duda razonablemente de que el concepto "hombre" que en mi mente tengo es *uno*—hecho C, y que representa, a pesar de ser uno, a *todos* y *cada cual* de los individuos existentes: Pedro, Pablo, Andrés...—hecho B—.

Individualmente, ninguno de los cuatro hechos ofrece dificultad especial. Pero implicados como la realidad los presenta, resultan un enigmático jeroglífico sin las consoladoras palabras al pie: "La solución mañana."

Tomemos A y B. Y la razón concluirá espontáneamente: Luego el "hombre" de Pedro y el de Pablo son distintos. Hay muchas naturalezas humanas. Pero entonces..., ¿cómo coexistirán los hechos C y D? ¿Cómo un único concepto podrá en verdad representar a muchas naturalezas humanas "a parte rei" única y *exclusivamente* distintas?—Dando vía libre al sujetivismo. Cortando el paso entre yo y el mundo; que mis ideas no "representen"; que sean fruto exclusivo de mi mente—. ¡Alto! Que negamos el hecho D. Intentemos otra combinación:

Tomemos C: El concepto de "hombre" es uno. Y tomemos B: "Pedro es hombre". Luego, no existen más hombres que Pedro... Y me veo negando la multiplicidad de individuos contenida en el hecho A. ¡Marcha atrás!

¡Qué arduo le resulta a nuestra razón proteger simultáneamente los cuatro hechos bajo una misma explicación satisfactoria! ¿Será posible?

Si buscamos una explicación que, siéndonos en sí misma plena y unívocamente inteligible como concepto intuitivo, sea capaz de conciliar todos los datos en litigio, parece difícil dar con ella! Quien esclarece perfectamente los universales, enturbia el problema crítico; y al revés.

Pero una solución más modesta, perceptible a través del velo claroscuro de la analogía nos la señalan los hechos mismos.

Pedro es hombre. Pablo es hombre. Y el concepto "hombre"—uno en mi mente—, se identifica intencionalmente con la naturaleza de *todos* y *cada uno* de los individuos.

Y preguntamos: La naturaleza de Pedro y la de Pablo ¿es "una" *a parte rei*, o son dos?

Si respondo "dos" persiste, respecto a la multiplicidad de naturalezas, el mismo problema suscitado por la multiplicidad de individuos; o queda destruído el hecho B, al no conservar los seres nada de común, *a parte rei*.

Si opto por "una", sólo podrá darse en un individuo, o caigo en el error platónico sobre los universales. Ambas disyuntivas falsas.

Y sin embargo, la naturaleza de Pedro y la de Pablo son, a pesar de ser en cierto sentido distintas—la que Pedro posee es, v. gr., más perfecta que la poseída por Pablo—son, *en algún sentido* "una", porque uno e idéntico es *a parte rei lo común* a las naturalezas de Pedro y Pablo. Y no es "uno" en un sentido *unívoco* al "uno" concreto. Luego es "uno" en sentido *análogo*. Es algo que sin dejar de ser "uno" se identifica ello mismo (porque es análogo) con los diversos individuos y con las naturalezas, en algún modo distintas, por ellos poseídas.

Es evidente que el único concepto intuitivo que poseemos de unidad se nos presenta realizado materialmente en los individuos concretos. Y esforzarse por pensar en lo común de las naturalezas humanas con concepto unívoco al de los individuos es enredarse en contradicciones. Pero si lo trato con concepto *análogo*, como lo imponen los hechos simultánea e íntegramente admitidos, diré que es *uno* porque sus notas se verifican en la realidad, pero diré también que *no es uno* con la unidad del individuo concreto, porque éste puede existir en sí mismo, y lo común no. El individuo no es multiplicable, y lo común de las naturalezas, sí [39]. Por eso, aunque Pedro no es Pablo, Pedro y Pablo son *análogamente* la misma naturaleza humana.

El "uno" de la naturaleza humana es lo "común" de las naturalezas

---

[39] S. Th. P. I, q. 3, a. 2, 3; q. 7, a. I, c.; *De veritate*; q. 2, 5, c.

humanas, análogo siempre al "uno" concreto del individuo. Lo común —objeto aprehendido por el conocimiento universal directo—, y el individuo concreto son algo real "uno"; y en esto convienen. Pero "un individuó" no puede ser "otro individuo", y el "uno" común de la naturaleza humana individualizada en diversos hombres es todos los individuos de dicha naturaleza. Diríamos que por no subsistir separadamente en sí mismo, puede subsistir en todos [40]: Y en esto disienten.

Abandonemos, sí, la pretensión de captar el "id quod est universale" con concepto unívoco al que tenemos de los individuos. Pero no descuidemos la verdadera realidad del "uno" del universal ontológico analógicamente identificada con cada individuo, si no queremos cortar de un tajo el valor de nuestro conocimiento universal [41].

Cuando se propugna que *a parte rei* sólo se da el fundamento del universal, no ha de imaginarse que mi idea universal *se construye* [42] con

[40] Este "uno" análogo de cada naturaleza común individualizado en los individuos, es, a la vez, una naturaleza *distinta-análogamente* de otras naturalezas comunes. De otra suerte, todos los individuos tendrían la misma naturaleza y en el mismo grado de perfección, contra el hecho ciertísimo de la multiplicidad (análoga) de naturalezas y de grados de perfección, dentro de cada naturaleza. Exclusión hecha de la *individuación* concreta, hay, además, alguna clase de distinción entre la naturaleza *humana* que existe en Pedro y la naturaleza *humana* que existe en Pablo.

[41] Véanse los argumentos que emplea Duns Scoto en sus II Sent. disp. III, q. I. Recalca allí el Doctor sutil que si la realidad de la semejanza entre los seres es algo objetivo y extramental, debe existir en la naturaleza un "uno" que no es el "uno" individual. Si solamente existiesen en la realidad los individuos con su "uno" individual, no se daría mayor diferencia entre un árbol y Pedro que entre Pedro y Pablo, porque, por hipótesis, nada se daría en Pablo que le hiciese *más semejante* a Pedro que a un árbol. Y si se dice que la misma individuación de Pablo es *más semejante* a la de Pedro que a la de un árbol, se está ya concediendo que las mismas individuaciones poseen no sólo pura distinción sino también algo *común* a ellas. Y la noción de "común" incluye alguna clase de *"uno" no individual,* que simultáneamente se realiza en varios individuos.

Otros argumentos: A) El objeto de la ciencia es lo realmente existente fuera de mi conocimiento. Ahora bien, el objeto de la ciencia es lo universal, lo actualmente común a todos las individuos; luego lo universal, lo común a los individuos se halla actualmente fuera de mi conocimiento. B) Hay una oposición entre las cosas que no provienen de su individuación; v. gr., esta planta es viviente como aquella otra planta y no es inteligente como el hombre. Luego hay en las cosas algo que no es individuación o *pura* distinción; hay algo común, hay algo universal, si bien individualizado en el concreto. Si lo universal no está en las cosas, ¿cómo se dice con verdad que Pedro es hombre y tiene la naturaleza humana, siendo así que también Pablo es hombre y tiene la naturaleza humana, mientras Pedro *no es* Pablo? Luego, además del "uno" numérico perceptible con concepto intuitivo, existen una "individuación" y un "uno común" y universal que integran al "uno concreto", y que sólo me son perceptibles, por ahora, con concepto análogo, por negación de lo concreto.

[42] SUÁREZ: *De anima,* l. 4, c. 3, n. 21: "Se ha de notar que la naturaleza, concebida como universal por el entendimiento, se halla en las cosas mismas y tiene "a parte rei" una cierta universalidad que consiste en la unidad de varios seres en una misma naturaleza. Esta universalidad no es hecha por el espíritu, sino conocida por él". Luego sólo *el modo* de hallarse en mi mente lo universal es obra de mi entendimiento, que al recibirlo en un espíritu *lo espiritualiza.* Pero, a la vez, ese universal existe *enmaterializado* en las cosas.

los materiales existentes en los individuos: la idea no es mera producción, sino reproducción por *identidad análoga*. En Pedro no sólo está el *mero fundamento* de mi ideal universal de "hombre", sino también mi idea universal de hombre *realizada*. Por eso mi idea *es* real y verdadera, porque ella misma se pone en contacto inmediato con la realidad y no sólo con su fundamento. No se dice: Pedro *es fundamento* de hombre, sino Pedro es hombre; y en este "es" yo cojo la realidad misma del predicado *universal* "hombre". Recuérdese lo que dijimos en las páginas precedentes.

Y ¿no bastará cierta semejanza entre los individuos para fundamentar mi idea universal?

Sí. Porque toda semejanza incluye esencialmente unidad [43].

Semejanza es conveniencia en "uno". En la realidad, aunque yo no lo piense, se dan semejanzas. Luego ese "uno", constitutivo esencial de la semejanza, se da en la realidad. Y como ese "uno" no es ciertamente un "uno" individual y concreto, será "uno" común y metaconcreto.

En la multiplicidad de los seres concretos, lo común se abraza a las diversas individuaciones. Sin lo "común", la multiplicidad misma se hunde automáticamente en la negra noche del "no ser".

La *multiplicidad* de individuos se nutre—¡paradoja!—de algo común y *analógicamente* "uno" que se realiza en todos ellos. La unidad común es como el alma de la pluralidad. "A fortiori" lo será de la semejanza. Por ello, dos naturalezas humanas *exclusivamente* distintas y sin nada de común *a parte rei*, realizadas en dos individuos distintos, no lograrían constituir la semejanza real existente entre ellas: dejarían de ser *dos* naturalezas humanas. Un ángel y un mineral no son dos ángeles ni dos minerales, sino únicamente dos seres porque nada tienen de común en cuanto ángel o en cuanto mineral, pero sí en cuanto ser. Y mientras lo común no hace acto de presencia, no tenemos multiplicidad.

Más; el "id quod" extramental de cualquier naturaleza común contingente, no sólo ya individualizada, sino también "quae est" en la realidad, es a la vez una y múltiple. "Una" por lo que tiene de común en sus notas esenciales. "Múltiple", porque ella misma se halla realizada según *diversa* perfección en los diversos individuos contingentes.

Acertó, por consiguiente, Suárez cuando con penetrante sentido realista inculcó la distinción de las naturalezas existentes en diversos individuos, rechazando como "monstruoso" todo *ens quod* común que

---

[43] S. Th. P. I, q. 4, a. 3.

pretenda ser común y real a un mismo tiempo. Pero pienso que acertó también Escoto, sutil y metafísico, cuando dió con la unidad de lo común, análoga a la unidad del *ens quod* concreto, y que se identifica como *ens quo* común con todos sus inferiores, consolidando así la universalidad y necesidad de toda ciencia objetiva. No existe contradicción entre ambos gigantes del pensamiento. Miran el mismo problema desde ángulos opuestos. Pueden sumarse sus afirmaciones. Y la suma da como resultado esta realidad análoga del *ens quo* común extramental.

Unos, desde la orilla de la unidad del individuo y otros desde la orilla opuesta de la multiplicidad de los seres concretos llegamos todos, por autocorrección de los propios conceptos iniciales, a la enigmática realidad común extramental. Para aquéllos, lo común es un *uno* que—y viene la corrección—, precisamente por no ser concreto, tolera su *identificación con muchos* individuos concretos. Para éstos, lo llamado común son *diversas* naturalezas que—otra vez la corrección—, *no se diferencian* en sus notas esenciales. "Uno" que es muchos, o "muchos" que no se diferencian nos parecen fórmulas expresivas de una misma realidad análoga: La realidad del "unum in multis" tan traída y llevada en tantas discusiones.

Hemos intentado poner de relieve el aspecto análogo que en sí misma encierra toda realidad metaconcreta, si se la compara con los entes concretos y sensibles que percibimos directamente. Hemos escogido dos ejemplos: La unidad *intencional* entre sujeto y objeto de nuestro conocimiento, y la unidad *común* entre los diversos individuos de una misma naturaleza.

Hemos insistido en que la realidad de lo metaconcreto ni puede existir por sí sola ni permite ser captada por un concepto directamente terminado en *ens quod*. Todo concepto que no venga recortado por una negación se fija en un *ens quod*, y no se basta, por consiguiente, a reflejar las realidades metaconcretas. Siempre que lo metaconcreto llama a las puertas de nuestro entendimiento viene acompañado de una negación. Una negación que exige el sacrificio de cuanto traía de *ens quod* el previo concepto positivo y directo.

Ahora bien, si explicar las realidades metaconcretas equivale a reducirlas a conceptos representativos de un *ens quod* (el único totalmente claro para nuestro espíritu encarnado), se vislumbra la árdua tarea que supondrá la búsqueda de una solución que sin falsear tales realidades metaconcretas las haga entrar en moldes claros sin rastros de sombra. Lo metaconcreto, precisamente por serlo, sólo se hace inteli-

gible a mi espíritu cuando se presenta acompañado de una negación, y por ende de cierta oscuridad.

Somos, por consiguiente, injustos cuando exigimos al adversario una explicación metafísica fomulada sobre conceptos exclusivamente representativos de realidades moldeadas sobre un *ens quod*. Es natural que toda solución metafísica interpretada bajo tal ángulo arrastre consigo una cadena de "sin-sentidos", absurdos y contradicciones, de los que se librará sin esfuerzo el atacado con sólo decir que no se le ha entendido. Le hemos interpretado como *ens quod* lo que él propusiera como *ens quo*.

Somos, en cambio, razonables cuando, para defender nuestra propia posición, adoptamos una postura más modesta y nos contentamos con que nuestra teoría no implique contradicción y concilie, o mejor, no niegue los datos antinómicos del problema.

Si hubiésemos conseguido con estas páginas suscitar siquiera la sospecha de que los grandes sistemas tradicionalmente permitidos por la Iglesia—maestra y defensora de la verdad—, no vienen asentados sobre un absurdo, sino sobre algo muy en consonancia con las exigencias metafísicas de nuestra razón, nos daríamos por satisfechos.

Para ello habrá sido necesario ahondar más en lo que hubiéramos podido llamar terapéutica del pensar metafísico, y sobre todo habrá sido imprescindible el caer *prácticamente* en la cuenta de que lo metasensible es análogo con lo sensible, especialmente cuando refutamos sentencias ajenas.

Para pulsar si hemos conseguido nuestro intento presentamos el siguiente "test": Si el lector, sea de la escuela que fuere, nos ha comprendido, se habrá hecho más comprensivo con los otros sistemas escolásticos. Admirará con respeto la penetración de todos aquellos genios—tomistas, suaristas o escotistas—que más apasionados por la verdad profunda que por una claridad superficial, supieron penetrar en lo enigmático y moverse allí con humildad. Si, por el contrario, considera el lector nuestra tesis un tanto absurda, enigmática, oscura, nos permitimos dudar de su interpretación. Seguramente sigue él pensando a modo de *ens quod* lo que no lo es. Sigue, sin duda, proyectando con un sólo concepto positivo lo que únicamente resulta verdaderamente definido por la conjunción de *dos* conceptos, uno de los cuales es negativo.

Y precisamente porque el concepto segundo corrige al primero en lo que éste tiene de directamente inteligible, por ello la conjunción de tales conceptos no nos es directamente inteligible.

Si queremos reproducir con fidelidad estas realidades análogas de lo metasensible hemos de pensarlas análogamente. Y para pensarlas análogamente no sólo necesitamos de un concepto directo donde apoyarnos para saltar a ellas, sino que debemos prescindir en él de todo cuanto posea de directamente inteligible.

Y dejamos para otro artículo la tarea de recoger los frutos que se desprenden maduros de nuestro análisis.

PEDRO GARCIA ASENSIO, S. I.

Oña (Burgos).

EL ABSURDO, LA PARADOJA, Y EL ENTENDIMIENTO HUMANO

PARECE sintomática la actitud del hombre ante la paradoja y el absurdo. Ante ellos todo su ser vibra de un modo peculiar. Su entendimiento se activa y despierta inquietamente en presencia de la antinomia; su voluntad palpita temblorosa ante lo arduo y heroico, que viene a ser el absurdo del orden conativo; su afectividad se estremece ardientemente ante lo sublime, que representa el máximo contraste del orden afectivo. Esa curiosa sintonización del hombre todo con lo paradójico, esa vibración frente al absurdo, esa actitud del ser racional ante lo irracional, plantea la mayor de todas las paradojas, aunque—como veremos—apunta también su solución.

Desde luego, el hecho que señalamos parece ser innegable. El interés de un problema se agiganta cuando plantea antinomias que la mente debe resolver, pudiendo decirse que la problemática—tan de nuestro agrado—se nutre de oposiciones antinómicas. Es ciertamente curiosa el ansia con que la mente humana busca los contrastes en la prosecución de la misma verdad[1]. Comenzar la exposición de un problema por la solución, es ahogar de raíz todo su interés, así como empezar la lectura de una novela por su desenlace, es condenarla a que no se la lea por entero. Ni es exclusivo de los tiempos modernos; pues si bien es cierto que se ha agudizado hoy la obsesión por la paradoja, el solo recuerdo de nombres como el de San Agustín, Tertuliano y otros escritores de los primeros siglos, basta para convencerse de que es algo que rebasa el gusto de una época y se halla hondamente enraizado en el espíritu humano. Por supuesto que hay determinados autores que sienten una predilección especial por la paradoja en la exposición de sus ideas, llegando en algunos a una verdadera delectación morbosa; pero el mismo aplauso

[1] El fuerte poder de sugestión que tiene el chiste para cautivar la inteligencia, a base de un acercamiento inesperado de dos conceptos ideológicamente distantes, no es sino un caso particular de la fuerza del contraste para llamar la atención de la mente.

que en el público encuentran escritores como Chesterton—maestro de situaciones absurdas y de expresiones ultraparadójicas—, muestra que la fibra del contraste es de las que suenan más hondo en el alma humana.

El mismo sentido tiene, en el orden conativo, ese interés del hombre por el arduo (al menos para contemplarlo como espectador) y ese aprecio de los valores humanos que superando la mediocridad, rozan lo heroico. La novela y el cine, en los que la vida humana se aprisiona tal como es, crecen de interés cuando el desarrollo normal de la trama llega a poner al protagonista ante situaciones insolubles que el hombre acepta virilmente y resuelve con dignidad.

Y en el orden afectivo ¿qué sentido tiene esa guerra de rebelión contra la realidad que ha declarado el arte moderno, sino una búsqueda de la paradoja en estética? ¿Y ese querer encontrar en la música actual la armonía en la disonancia? ¿Y ese buscar la pintura moderna el orden (por el que se define la belleza) en un caos de trazos y líneas de color?

1.—*Planteamiento del problema.*

El simple hecho enunciado, de que nuestras facultades anímicas—cognoscitivas, volitivas y afectivas—vibren ante la paradoja, sería ya bastante para dar por planteado el problema de las posibles relaciones entre ésta y el objeto formal de aquéllas; pero el problema toma mayor vuelo al considerar que el contraste, la antinomia, la paradoja, no son algo accidental, apto sólo para distraer ocios y aguzar ingenios, sino que juega un papel primordial en la explicación racional del mundo. Efectivamente, tanto la Teología como la Filosofía dan un trato de honor a la paradoja alojándola en sus dominios, de suerte que lejos de ser intrusa, habita en ellas como en su propia morada. Esbocemos siquiera el tema.

1) La *Teología*, sobre todo, nos brinda ejemplos abundantes. Es digno de notarse que Jesucristo, que es la misma Verdad, y cuya misión primordial fué traérnosla al mundo [2], funda una religión basada en la paradoja. Los *personajes* centrales del Cristianismo son constitutivamente antinómicos:

a) *Jesucristo*, aunando en sí extremos al parecer irreconciliables, es *Dios y Hombre* a un mismo tiempo. La costumbre de oír repetidamente

---

[2] Jo. 18, 37.

ese binomio, ha embotado nuestra sensibilidad crítica en este punto, y quedamos indiferentes ante lo que supone un niño-Dios en el pesebre de Belén: *Creador-criatura; finito* e *infinito;* la *Sabiduría misma omnisciente* convertida en un *infante* que no sabe ni puede hablar; el *Omnipotente* reducido a la más absoluta *impotencia;* al *autor de la vida* que acaba la suya *muerto* en un madero; a la *fuente de la gracia* que un día llega a ser hecho *pecado* en la cruz por los hombres.

Y si la persona de Cristo es unión de extremos antinómicos, no es extraño que su *doctrina* sea paradójica y desconcertante. La carta constitucional del Reino de Cristo—las Bienaventuranzas—es un sublime cuadro de contrastes antitéticos, que debió asombrar a los judíos y sigue asombrando a los hombres de todos los tiempos que abren el Evangelio: "Bienaventurados los que lloran, los que padecen, los pobres de espíritu..." No son antinomias lógicas, sino vitales o existenciales, que si bien suponen unos principios en abierto contraste con lo universalmente creído, más bien van dirigidas a la mentalidad sencilla de las gentes, sin pretensiones algunas metafísicas. Las frases del Señor en su predicación están de acuerdo con el estilo de esa Carta Magna. Sus sentencias están dictadas sobre una pauta de profundos contrastes: "El que quisiere salvar su alma la perderá y el que la perdiere por mí y el Evangelio la salvará" [3]; "Si alguno viene a mí y no odia a su padre y madre, esposa, hijos, hermanos, hermanas y aun su propia alma, no puede ser mi discípulo" [4]; "Quien quisiere ser el mayor entre vosotros sea vuestro siervo" [5]. Y el mismo Cristo que dijo: "No he venido a traer la paz, sino la guerra" [6], fué quien antes había hecho su presentación en el mundo augurando la "Paz a los hombres de buena voluntad" [7]. Es el mismo que exige a hombres maduros hacerse niños para entrar en el Reino de los cielos [8], y el que según la interpretación errónea de todo un doctor de la ley, había exigido aprestarse a volver al seno materno para poder ver el Reino de Dios [9].

Pero ¿es que la vida de Cristo no es toda ella una *paradoja de situación?* Responde Cristo a Pilato: "Tú lo dices: verdaderamente soy rey" [10]... ¡y está el Señor maniatado, reducido a la impotencia y a punto

---

[3] Mc. 8, 35.
[4] Lc. 14, 26.
[5] Mt. 20, 26.
[6] Mt. 10, 34.
[7] Lc. 2, 14.
[8] Mt. 18, 3.
[9] Jo. 3, 4.
[10] Jo. 18, 37.

de recibir una clámide real con su cetro y corona de burla...! Pero esa situación de fracaso tendrá su antítesis unas horas más tarde, cuando ya inmovilizado en la cruz, oigamos repetir a la Iglesia: "Regnavit a ligno Deus" [11], y cuando algo más tarde, la historia se encargue de darle la razón al llegar un día—que hoy ya es ayer—en que las coronas de los reyes y emperadores habían de rematar honrosamente con la cruz. Y es que la nota distintiva y característica del Reino de Cristo es la paradoja [12]. Es el mismo Cristo quien respondiendo al mensaje de Juan el Bautista, le da como tésera inconfundible de la venida de su reino, el sello de la contradicción: "Caeci vident, claudi ambulant, ...surdi audiunt" [13].

No puede negarse que en todo esto se encierra un problema de fondo. ¿Qué sentido misterioso encierra el hecho de que Cristo, el mejor pedagogo que puede concebirse, queriendo comunicar a los hombres el mensaje más trascendental que puede darse de la verdad, y dirigiéndose a todos sin distinción—sencillos y cultos, actuales y venideros—hable con lenguaje paradójico y términos antinómicos? ¿Qué relación media entre el entendimiento humano y la paradoja?

b) Pero no sólo la persona de Cristo, *María*, su madre, asociada a la sublime obra redentora del Hijo, debía participar por fuerza de su carácter antinómico; y en efecto, es *Virgen* y *Madre* en una sola pieza; "Madre que *engendra a su Engendrador* ante el estupor de la naturaleza"—como en sublime retruécano dice la Iglesia en una Antífona [14]—; *Madre de Dios y de los pecadores*, emparentando íntimamente en el seno de la misma familia, al impuro y al Autor de la pureza; la *llena de gracia* que acude a *purificarse* al templo como cualquier otra mujer judía: la *bendita entre todas las mujeres*, que vive *ignorada* de los hombres, traspasado su corazón de dura espada, y para quien no hay lo que no falta a mujer alguna: un mal cuartucho donde dar a luz.

c) Pero si en Cristo y la Virgen la paradoja se hace carne, en *Dios* es llevada a su extremo, rozando ya los linderos del absurdo. Es el mismo Principio de Identidad Comparada el que experimenta crisis al ser aplicado al orden divino. La fe nos dice que las tres personas di-

---

[11] *Vexilla Regis*, 3.ª estrofa.

[12] "Si el Cristianismo—dice Unamuno—fué un escándalo para los paganos, según San Pablo, es porque fué una enorme paradoja. Y a medida que ha ido desparadojizándose, acomodándose al sentido común moral, ha ido descristianizándose, como lo vió muy bien aquel terrible danés que se llamó en vida Kierkegaard." *Un filósofo de sentido común* O. C. ed. Aguado, III, 1188.

[13] Mt. 11, 5 sg.

[14] "*Tu quae genuisti, natura mirante, tuum Sanctum Genitorem.*" Del "Alma Redemptoris Mater".

vinas se identifican con la esencia y se distinguen entre sí, obligándonos a precisar que dicho Principio es sólo válido universalmente en su sentido "formal", no en el "real", mientras no se declare ulteriormente su significado. ¿Y qué decir sobre los atributos opuestos de Dios, que a nuestra pobre luz parecen irreconciliables, como los de *libre* e *inmutable, eterno* y Creador *en el tiempo,* bondadoso y *providente* elector del orden actual y castigador del *mal que permite y pudiera haber impedido* [15]. En fin, ¿por qué seguir? Empeñarse la mente humana en justificar plenamente con razones finitas y de corto alcance lo infinito, ¿no es crear de propósito la antinomia?

d) Por otra parte, un ligero análisis del *objeto de la fe,* que es claridad y oscuridad a un mismo tiempo, ya nos hace sospechar *a priori* que la paradoja es el campo propio de lo dogmático; la paradoja, decimos, no el absurdo. El *Credo quia absurdum,* que se ha repetido muchas veces, como si fuese la fiel expresión de lo que exige la actitud religiosa del creyente, tiene un sentido muy distinto del que suenan las palabras. Esta fórmula, atribuída a Tertuliano, no se encuentra literalmente en sus escritos, aunque sí en su sentido. Respondiendo a Marción, que negaba a Cristo una humanidad real, por considerarla indigna de Dios, dice con la fuerza que le caracteriza: "Mortuus est Dei Filius, *prorsus credibile est, quia ineptum est;* et sepultus, resurrexit; *certum est, quia impossibile est*" [16]. Estas crudas expresiones no podían ser desaprovechadas por quienes se asoman con poca benevolencia al Cristianismo. Freud [17] y Spengler [18]—por poner ejemplos concretos—atribuyen al *Credo quia absurdum* un sentido inaceptable, que la Iglesia nunca le ha dado, como si las verdades religiosas perteneciesen al campo de lo irracional; y Kierkegaard hizo suya la expresión en el mismo sentido. Por su parte Unamuno, matizando la frase, conforme a su concep-

---

[15] Por eso el estilo de Dios en su modo de obrar es la paradoja. Crea al hombre para la felicidad, y como consecuencia le hace libre; pero con la libertad le da juntamente la fuente de su posible infelicidad. Desciende Dios a redimir al hombre después del pecado; pero con ello hace más culpable a los que no quieran recibirle.

[16] *Liber de carne Christi,* c. V. 761, B. (ML, 2, 806).

[17] Tratando de las hipótesis que explican el fundamento de las doctrinas religiosas —que para Freud son indemostrables racionalmente—, señala al fin dos tentativas para eludir desesperadamente el problema: "La primera es el *Credo quia absurdum* de un padre de la Iglesia. Esto quiere decir que las doctrinas religiosas están sustraídas a las exigencias de la razón, hallándose por encima de ella... La segunda tentativa es la realizada por la filosofía del "como si". *El porvenir de una ilusión,* O. C. ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1948, Vol. 1, p. 1288-1289.

[18] "Las almas fatigadas, cobardes y seniles, quieren huir de esta época y refugiarse en algo que, por la singularidad de sus doctrinas y sus usos, las mezcla en el olvido, mejor de lo que manifiestamente lo pueden las Iglesias cristianas. El *Credo quia absurdum* está de nuevo en auge." *Años decisivos.* Espasa-Calpe, Madrid 1936, p. 29.

ción modernista de la esperanza, como único soporte de la fe, la sustituye por esta otra: *Spero quia absurdum* [19], intentando así entronizar una esperanza heroica, absurda y loca, basada en la desesperación.

Hay que reconocer, desde luego, que Tertuliano dió pie con sus exageraciones [20] a esta interpretación inaceptable, pero el sentido de sus expresiones—tal vez no muy felices—fué muy otro, y es precisamente el que nos interesa. La adhesión a las verdades de la religión cristiana es para el escritor africano un acto eminentemente racional [21]. Sus expresiones hay que entenderlas en su contexto verdadero. Tertuliano no se dirigía en estos casos a paganos, sino a herejes, que creían racionalmente en su religión, aunque se permitían—como Marción—hacer distinciones arbitrarias en el Evangelio. Arguye *ad hominem*. Marción negaba algunos hechos evangélicos (como el haber tomado Dios verdadera carne) por considerarlos indignos de la divinidad, mientras admitía otros de igual significación. Tertuliano le arguye de inconsecuencia: "Quid enim indignius Deo? quid magis erubescendum, nasci an mori? carnem gestare, an crucem? circuncidi, an suffigi? educari an sepeliri? in praesepe deponi, an in monumento recondi? Sapientior eris, si nec ista credideris. Sed non eris sapiens, nisi *stultus saeculo fueris, Dei stulta credendo*" [22]. El sentido es que si admite Marción (racionalmente) unas verdades del Evangelio, ¿por qué rechaza otras que racionalmente ofrecen idéntica dificultad? No se trata de que crea precisamente porque parece absurdo; sino de que, si cree racionalmente lo que parece absurdo, sin serlo, ¿por qué rechaza otras cosas del mismo estilo que las primeras? Más aún, una vez puesto el fundamento racional de los preámbulos de la fe, cuanto más incompatible te parezca lo que te exige la fe con tus criterios humanos, créelo más firmemente, porque lleva el sello de Dios (que como esencia infinita es en último término incomprensible para el hombre). Todo lo que el hombre juzga indigno (dedecus), lo ha elegido Dios para sí "ut confundat

---

[19] *Del sentimiento trágico de la vida*, O. C. ed. Aguado, IV, 715.

[20] A veces parece, en efecto, invitar a creer tanto más cuanto menos se entienden las obras divinas. Contra Quintilla, que negaba la necesidad del agua en el bautismo, arguye "Proh! misera incredulitas, quae denegas Deo proprietates suas, simplicitatem et potestatem. Quid ergo? nonne mirandum est lavacro dilui mortem? *Atquin eo magis credendum est, si, quia mirandum est, idcirco non creditur*. Qualia enim decet esse opera divina nisi super omnem admirationem? Nos quoque ipsi miramur, sed quia credimus. Caeterum incredulitas miratur, non credit..." (aunque añadiendo la razón de todo esto, dice citando ad sensum) "Stulta mundi elegit Deus ut confundat sapientiam eius" (1, Cor. 1, 27) et "praedifficilia penes homines, facilia penes Deum" (Mt. 19, 26). *Liber de Baptismo adversum Quintillam*, c. II, 1201, B(ML, 1, 1309). Y contra Marción: "Quid destruis necessarium dedecus fidei? Quodcumque Deo indignum est, mihi expedit." *De carne Christi*, 1. c.

[21] A. D'Alès, *La Théologie de Tertullien*, Paris 1905, p. 33 sg.

[22] *De carne Christi*, c. V, 760, B (ML, 2, 805).

sapientes". Resulta por eso tan distante el criterio de Dios del de los hombres, que precisamente se hace creíble *a priori* lo paradójico por verlo inepto e imposible.

Lo cierto es que el objeto oscuro de la fe, da pie a un planteamiento más profundo del problema que tratamos de resolver. Si el orden de lo sobrenatural, que es el más verdadero en cierto sentido, resulta paradójico a la mente humana, y aun, a veces, absurdo, cabe preguntar de nuevo ¿qué relación secreta media entre el entendimiento humano (destinado al conocimiento de la verdad) y la paradoja?

2) *Filosofía.*—Tal vez alguien piense que la paradoja se deba en Teología exclusivamente a la trascendencia del objeto dogmático, que rebasa en mucho la capacidad intelectual del hombre; pero el hecho de que la Filosofía anide también la paradoja en su problemática, nos muestra que la diferencia entre Filosofía y Teología es sólo de grado en este punto, y que la antinomia guarda alguna relación oculta con el objeto propio del entendimiento.

a) Naturalmente que los contrastes de la Teología dejan en mantillas a los de la Filosofía natural, pero en sí son estos bien grandes. Ni es menos cierto que el prurito de la paradoja se ha acentuado morbosamente en la filosofía moderna hasta llegar algunos filósofos a perder el miedo al absurdo creando sistemas basados sobre postulados irracionales; pero las famosas aporías dialécticas de Zenón, que datan de los albores de la Filosofía, nos dicen que el ansia de contrastes es cosa de todos los tiempos y que hay una causa de ella más profunda. De hecho toda la Historia de la Filosofía no es sino el desarrollo progresivo de un gran problema: el de la coordinación de lo uno y de lo múltiple, que no encuentra salida hasta que Aristóteles intuye la solución antinómica del acto y la potencia, y reúne en un mismo ser el principio de la unidad y multiplicidad, de lo estático y lo dinámico. En Ontología, acto y potencia sirven para aclarar las aporías eleáticas sobre el movimiento, y para explicar las nociones de sustancia y accidente, de causa y causalidad, etc... En Cosmología, se convierten en materia y forma componiendo realmente en un todo, principios tan opuestos como el de actividad y pasividad, el de cualidad y cantidad. En Psicología, la antinomia del acto y la potencia logra agrupar en intimidad de ser dos realidades tan antitéticas como alma y cuerpo, espíritu y materia, siendo aún hoy día la única hipótesis capaz de iluminar satisfactoriamente la realidad paradójica que se llama hombre. En Etica se resuelve la oposición que media entre la multiplicidad de los miembros de la sociedad y la unidad de fin, concibiendo a la autoridad como forma del cuerpo social y a la masa como

materia. En Criteriología, finalmente, el universal es a la vez acto en la mente por su unidad, y potencia en las cosas por su multiplicidad.

Pero donde la paradoja ha encontrado mayores facilidades de entrada ha sido en la filosofía moderna no-escolástica. Hegel, sobrepasando las antinomias cosmológicas de su maestro Kant, llegó a formalizar la contradicción como esencia de la realidad. Persuadido de que pensar y ser son una misma cosa, quiso deducir la totalidad de los seres de un principio supremo. El concepto se desenvuelve mediante el principio de contradicción y avanza poniéndose, o pensándose a sí mismo, por la tesis, negándose luego al limitarse por la antítesis, y negando al fin esta limitación por la síntesis. Para Hegel la contradicción lógica[23], lejos de destruir el orden lógico y metafísico, los constituye, y es la base de todo proceso evolutivo que se aplica a la Historia, al Arte, a la Filosofía y a la Religión. Precisamente por ser el Cristianismo (comparado con otras religiones) una religión de contrastes, lo considera Hegel como la religión perfecta, y le aplica irreverentemente su inflexible tríada de tesis, antitesis y síntesis[24].

El relativismo moderno también sintetiza, como Hegel, términos contradictorios, aunque bajo otro concepto. Averroes para coordinar las antinomias existentes entre la fe y la razón, había ideado la teoría de la doble verdad, que más tarde haría suya Siger de Brabante. Según ella, las aparentes contradicciones entre la razón y la fe se resuelven en una amigable convivencia de los dos extremos, que no son en realidad formalmente opuestos por darse en órdenes distintos: lo que es verdadero en filosofía puede ser falso en teología y viceversa. Pues bien, el relativismo, sin pretenderlo, dá un paso más en esta línea. No son dos los órdenes de la verdad, sino incontables; no son contradictorios ni opuestos, antes bien complementarios: "El punto de vista individual—dice Ortega, padre del Perspectivismo—me parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad. Otra cosa es artificio". "En vez, pues, de disputar, integremos nuestras visiones en generosa colaboración espiritual, y como las riberas independientes se aúnan en la gruesa vena del río, compongamos el torrente de lo real"[25]. "No renunciemos de buen

---

[23] No es exactamente la contradicción en el sentido tradicional, es decir, "negar y afirmar simultáneamente y bajo un mismo aspecto algo de un ser", sino en un sentido algo más vago, iniciado anteriormente por Fichte.

[24] HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Rev. de Occid., Buenos Aires, 1946, Vol. II. P. 3, c. 3, pp. 226-250. Ver P. ORTEGAT, *Philosophie de la Religion*, Lovaina-Paris 1948, Vol. 1, pp. 218-220; 235-236.

[25] ORTEGA Y GASSET, *El Espectador*, O. C. Espasa-Calpe, Madrid 1936, pp. 127-128.

ánimo a gozar de lo uno y de lo otro. Religión y ciencia, virtud y placer, cielo y tierra. Cierto que hasta ahora no se han resuelto las antítesis, pero cada hombre debe pensar que es él llamado a resolverlas" [26]. Según esta trayectoria ideológica, no habría que considerar los diversos sistemas filosóficos que han surgido a través de la Historia, como irreconciliables entre sí, sino como partes de una verdad total que los integra a todos. Cada sistema habría tenido en su tiempo una misión de verdad que habría que respetar. La verdad de esos sistemas, al parecer opuestos, sería histórica, y ésta cambiaría con el tiempo.

Pero quien ha llegado de consecuencia en consecuencia a una verdadera filosofía del absurdo es el existencialismo en alguna de sus manifestaciones. No es que parta de la contradicción, como Hegel, sino que llega a ella. Por ser una filosofía radicalmente atea (por lo menos la de varios de sus más genuinos representantes), se encuentra—al prescindir de Dios—con un mundo ininteligible, y se empeña inútilmente en construir una ontología del ser finito sin algo trascendente que funde esa finitud. Algún crítico ha llegado a formular la duda de si la última palabra de esa filosofía podía concretarse en la absurda conclusión de que para el existencialismo: "ex nihilo omne ens, qua ens, fit" [27]. Lo cierto es que si la plena explicación del ser finito se halla en encontrarse "arrojado" a la existencia, lo existente se definiría por su relación y afinidad a la nada [28]. Las fórmulas más crudas las ha dado hasta ahora Camus—sea, o no, filósofo—, quien en *Le Mithe de Sisyphe* (1942) defiende claramente, como tesis, lo absurdo del mundo: La vida será, para él, "tanto mejor vivida cuanto menos sentido tenga". Y en efecto, si el mundo actual no es razonable, resulta una tortura la confrontación de ese término irracional con lo que pide el deseo innato de inteligibilidad y luz que nos acosa a todos los hombres. Es entonces intento vano el huir de sí y refugiarse en la fe [29] o en la desesperación. Lo único que vale para Camus es la intuición espontánea del absurdo, y el gozo absurdo por excelencia lo encuentra en la creación artística [30]. Esa actitud ante la vida no está mal plasmada en aquel personaje mítico, que después de transportar penosamente una enorme roca a la cima de un monte, ve, ya cerca

---

[26] Ortega y Gasset, o. c., p. 148.

[27] Delp, *Existencia trágica*. Madrid 1942, p. 78.

[28] Adviértase que no nos asusta hallar la nada en la intimidad misma del ser finito (afirmación común al Existencialismo y a la Filosofía Cristiana), sino en su origen tratándose de un sistema filosófico acreacionista.

[29] Carlo Falconi, *La fede inutile evasione dall'assurdo?* Humanitas, 4 (1949) 227-241.

[30] De ahí esa preferencia de algunos autores existencialistas por la obra literaria como medio de expresión de sus ideas filosóficas.

de la cumbre, que se le escapa de las manos, y tiene que bajar al abismo para recomenzar de nuevo la absurda tarea. La última frase de Camus en esta obra resume su pensamiento. Ante el absurdo de la vida no cabe el suicidio corporal, ni la religión (que para él representa un suicidio espiritual), sino aceptar serenamente ese absurdo con la sonrisa en los labios: "Es preciso imaginar a Sísifo dichoso" [31].

Hay que reconocer que hoy día no caminan ya solitarios los filósofos que sienten verdadera pasión por la paradoja; y en algunos, como Unamuno—prescindamos del autor de "Enormes minucias", que no es propiamente filósofo—el ansia de contrastes alcanza un grado ya maníaco [32]. Uno de los motivos por los que le cautivan es porque "la paradoja es lo que más se opone al sentido común" [33], y su sinceridad descarnada le lleva hasta a reclamar para sí abiertamente el privilegio de poder contradecirse. Unamuno no siente ese saludable vértigo ante la contradicción, que la naturaleza ha concedido a los mortales; y por eso se asoma seguro sobre el abismo del absurdo. "No quiero buscar—dice—mi paz interior en armonías, concordancia y compromisos, que llevan a la estabilidad inerte, no quiero que firmen paz mi corazón y mi cabeza, sino que luchen entre sí, lealmente, pero con vigor. *Soy y quiero seguir siendo un espíritu antinómico,* dualista" [34]. "Y me pasaré la vida luchando con el misterio y aun sin esperanza de penetrarlo, porque esa lucha es mi alimento y es mi consuelo. Sí, mi consuelo. Me he acostumbrado a sacar esperanza de la desesperación misma. Y no griten "Paradojas", los mentecatos y los superficiales" [35].

b) El auge que el contrasentido y el absurdo cobraron en el orden racional, no tardó en repercutir en el orden volitivo. Fué Nietzsche quien, siguiendo los pasos iniciados por Fichte, aunque con mayor audacia que nadie, entronizó el caos y el absurdo en la escala valorativa. La voluntad es la única creadora del orden moral y valoral. Pero ¿qué de extraño tiene que quien había repetido tantas veces el insensato grito de "Dios ha muerto", se atreviese luego a iniciar una *transmutación de todos los valores* intentando corregir la obra del Creador?

c) Por fin, en la época actual, también el campo de la afectividad

---

[31] Esa actitud de Sísifo dichoso la describe el autor en *L'Etranger* (1942), y es superada en *La Peste* (1947), en la que se intenta dar cierto sentido a la vida—bien pobre de contenido, por cierto—, invitando a trabajar positivamente para impedir el mal inevitable (la simbólica peste).

[32] J. Iturrioz, *Balmes y Unamuno. Sentido común y paradoja.* Pensamiento, 1947. Número extraordinario, pp. 308-314.

[33] Unamuno, *Un filósofo del sentido común,* O. C. ed. Aguado, III, 1187.

[34] Citado por Iturrioz, l. c., p. 314.

[35] Unamuno, *Mi religión,* O. C. Aguado, III, 822.

ha sido invadido por la tromba del irracionalismo, y tras unos tímidos tanteos en el siglo pasado, se ha llegado a la inversión de los valores estéticos. Entre los innumerables "ismos" en que se ha disgregado el arte moderno, se ha llegado a hablar sin ambages del *Absurdismo*. Se dice que es "la fijación de lo absurdo como consuelo del roce constante con lo no absurdo" [36]. "El antirrealismo, el antirracionalismo, son la actitud sistematizada de esa tendencia hacia lo inventado fuera del ámbito de lo físicamente experimentable... El antimundo le atrae con la misma fuerza que, en otras ocasiones, el universo existente real" [37]. El absurdismo es una reacción sádica contra lo real. "Todo descubrimiento—se dice en concreto del surrealismo—que cambie la naturaleza, el destino de un objeto o fenómeno, constituye un hecho surrealista" [38]. Por eso al absurdo estético se mira hoy de hito en hito y sin rubor.

Es todavía posible seguir acumulando hechos, pero no es necesario para nuestro intento, que se ciñe a plantear con claridad el problema que apuntamos al principio. Es evidente que no todos los hechos señalados tienen el mismo signo, y que el sentido de esas aberraciones del arte y la filosofía moderna no puede ser el mismo que el de las paradojas evangélicas, o el de las antinomias racionales que resuelve el acto y la potencia; pero sí nos autorizan a remontar el vuelo desde estos hechos concretos y, observando la actitud de las facultades humanas ante la antinomia, preguntarnos desde el punto de vista filosófico: ¿pero qué relación oculta existe entre la verdad—como objeto del entendimiento—y la paradoja? ¿Qué misterioso lazo religa el bien—como objeto de la voluntad—con el absurdo volitivo? ¿Qué imán poderoso atrae la afectividad estética hacia lo sublime, y a la afectividad morbosa hacia lo deforme y caótico de la línea y el color? He aquí expuesto el problema con toda la nitidez que nos ha sido posible. Intentemos darle una solución.

2.—*Solución del problema.*

Para precisar la relación que media entre la paradoja y el objeto formal de las facultades humanas, se requieren unas previas consideraciones sobre dichos objetos y sus respectivas facultades. En realidad, el análisis de estos dos extremos debería hacerse simultáneamente, pues estando

---

[36] E. CIRLOT, *Diccionario de los Ismos*, ed. Argos, Barcelona 1949, p. 15.
[37] E. CIRLOT, l. c.
[38] E. CIRLOT, l. c., p. 388.

las facultades del hombre adaptadas ontológicamente a sus objetos, no podrá nunca estudiarse plenamente aquéllas sin un examen simultáneo de éstos. No obstante, la conveniencia de proceder por partes justifica un primer acercamiento parcial al problema analizando antes el sujeto.

1) *Análisis del sujeto.*—Desde luego sorprende que siendo hecho el entendimiento para la verdad, ame tanto el problema como tal, y en ocasiones más a éste que a aquélla. Claro que el problema es el medio de acercarse a la verdad y desvelarla, y que el hecho de que la mente, hallada una verdad, busque en seguida otra, se explica por la insatisfacción que el intelecto experimenta al lograr esa primera verdad parcial y limitada, incapaz por sí de agotar todas las posibilidades de la mente. No obstante, la insistencia en buscar a veces la problemática con preferencia a la verdad sencilla y desnuda, pide alguna explicación ulterior. El ansia de contrastes que aguijonea la mente en la prosecución de la verdad, aun cuando pudiera seguir un procedimiento de menor juego antinómico, ya confirma lo que decimos; y aun con más claridad aparece esto en los acertijos, rompecabezas y todo género de entretenimientos intelectuales, en los que no interesa tanto la solución verdadera cuanto el problema mismo. Un crucigrama con su solución al lado carece en absoluto de interés.

Luis Alonso Schökel con agudeza y galanura de estilo plantea esta misma cuestión del valor que para nosotros tiene todo problema, y encuentra tres razones para explicarlo. Dos de ellas se refieren al sujeto. Amamos en primer lugar el problema porque somos racionales [39], es decir, porque nuestra mente al usar del raciocinio salta de una verdad a otra nueva; de ahí el atractivo del problema por ofrecernos siempre oculta en su envoltura una nueva verdad [40]. Amamos también el problema porque nuestro entendimiento es limitado con capacidad ilimitada [41], es decir, porque cada verdad deleita al entendimiento sin saciarlo. Por eso la búsqueda del problema lanza al hombre hacia lo ilimitado; "por eso es posible amar el problema más que a la verdad. Pero cuando veamos cara a cara

---

[39] L. Alonso Schökel, *Pedagogía de la comprensión.* Col. Remanso, Barcelona 1954, p. 222.

[40] "Me imagino—dice L. Alonso en el l. c.—la investigación de un problema semejante a una obra de contrapunto: cada acorde es un deleite de belleza lograda, instantánea; cada acorde solitario es una armonía que busca la solución en el acorde siguiente, y soluciona el anterior; hasta el acorde final que remansa todo en su quietud. El estudio de un problema es algo así. Una fruición renovada de verdades que se van descubriendo. Cada una deleita en sí, como toda verdad. Cada una soluciona el problema parcial precedente y plantea el siguiente. Así, caminamos hacia la verdad última de cada problema, y hasta la verdad última de todos los problemas, que será más allá del tiempo."

[41] L. Alonso, o. c., p. 223 sg.

la verdad total, se llenará nuestra capacidad ilimitada y no amaremos más el problema" [42]. La verdad en sí no es problema, pero se oculta tras él, hasta que el intelecto la revela.

A éstas, creo pueden añadirse dos razones más, que nos obligan a ahondar en el tema. Amamos el problema porque en su carácter antinómico vemos un reflejo de la naturaleza íntima de nuestro ser. Si el entendimiento es potencia que brota de lo intrínseco del alma, habrá que buscar en ésta la razón de ser de aquél. Y en efecto, el alma humana, como criatura de Dios que es, participa de la naturaleza antitética del ser creado: *perfección-imperfecta* (perfección en cuanto ser, imperfección en cuanto "ab alio"), *semejanza-desemejante, ser* y *no-ser* a un mismo tiempo, que en amigable consorcio constituyen todo lo creado. Ya hemos notado que el existencialismo, al hallar la nada en lo más íntimo del ser finito, no había hecho sino llamar la atención de nuevo sobre la contingencia de la finitud. Nada y ser componen en el ente creado, no como dos medias realidades físicas (que esto equivaldría a tomar el "ex nihilo" de la creación como una "materia ex qua"), sino como dos contenidos metafísicos. La limitación es uno de los constitutivos de lo creado. Por eso el entendimiento humano puesto ante la paradoja vibra porque cree tocar en ella su más auténtico ser; y es tan característica del hombre esa actitud problemática, que aun en presencia del mismo Ser infinito, que será percibido siempre con la limitación esencial a toda percepción finita, se mantendrá enhiesta la atención curiosa de la mente, que escrutará indefinidamente y con gozo ilimitado, la riqueza de incógnitas que la esencia divina presentará sin cesar al bienaventurado.

Más aún: si el alma por ser creada ya encierra en sí el germen profundo de toda antinomia racional, ¿qué decir de esa realidad paradójica que se llama hombre? El hombre es una encarnación o personificación de la antinomia: psicológicamente hablando es *Quijote* y *Sancho* a un mismo tiempo; por un lado, idealista que se remonta a las regiones de lo perfecto y acabado, y por otra, realista, que en medio de esos subidos vuelos, oye la voz prosaica de quien, tocando con los pies en tierra, frena sus excesivos entusiasmos. Moralmente hablando es el hombre *ángel* y *demonio* a la vez, sintiendo tan pronto el aguijón del deber que le expolea al cumplimiento de la ley, como la voz de los más bajos instintos que le impelen a realizar las más rastreras acciones. Ontológicamente el hombre es alma y cuerpo, *espíritu* y *bestia;* ingravidez que se eleva con el pensamiento sobre todo lo visible y creado, y cuerpo extenso que pesa como

---

[42] L. Alonso, o. c, p. 224.

las piedras, vegeta como las plantas y siente como los animales. ¿Qué, pues, de extrañar tiene, que siendo el hombre un contrasentido en su ser, vibre ante la antinomia como ante algo cercano a su propia naturaleza? Si alma y cuerpo se unen en unidad estrecha de sustancia, naturaleza y persona, formando una verdadera antinomia hipostática, ¿qué tiene de maravillar que el entendimiento humano en quien se refleja la naturaleza antitética del hombre—libre esencialmente de las ataduras de la materia, aunque a la vez dependiente extrínsecamente de ella—capte con preferencia y gozo en los objetos lo que remeda su ser?

2) *Análisis del objeto formal del entendimiento.*—Estando coadaptados mutuamente la potencia y su objeto, podemos *a priori* predecir que la antinomia constitucional que descubrimos en la estructura del hombre y de su espíritu, se ha de encontrar en el objeto de sus facultades. Volvamos, pues, los ojos al objeto formal del intelecto en orden a interpretar esa vibración que la mente experimenta ante lo paradójico. Suele distinguirse entre objeto formal sin limitaciones, y objeto proporcionado en esta vida. Comencemos por el segundo.

a) El *objeto proporcionado del entendimiento en esta vida* (la "quidditas rei materialis" para Santo Tomás y Suárez, o la "quidditas rei per se sensibilis" para Escoto) encierra una antinomia sustancial. En efecto, es concepción profunda del Angélico inspirada en Aristóteles que el alma se une al cuerpo para poder conocer [43]. Su posición en la escala de los seres creados es media entre el ángel, que intuye las esencias espirituales con especies innatas, y el bruto que no logra conocer sino lo singular material. Al ser ligada el alma humana al cuerpo como forma, el objeto del entendimiento había de reflejar esa naturaleza intermedia. Por eso el objeto formal proporcionado en esta vida es la *esencia* (por ser el alma espiritual) de las *cosas materiales* (por ser el alma forma del cuerpo) [44]. Y como las esencias del mundo material no son inteligibles *in actu*—pues como dice Aristóteles: " En las cosas que tienen materia, cada uno de los inteligibles está sólo en potencia" [45], se impone una previa labor de abstracción que libere los νοητά de la materia con la que

---

[43] 1, q. 89, a. 1, c.; 1, q. 76, a. 5, c.; *De Spiritualibus Creaturis*, q. u., a. 6, c.

[44] "Objectum proportionatum intellectui humano secundum statum naturalem suum est res sensibilis, seu materialis. Probatur, nam anima nostra secundum naturalem suam conditionem postulat esse in corpore, cuius forma est, unde intellectus noster etiam ex se vendicat intelligere per species a sensibus acceptas; ergo ex se vendicat tantum cognoscere res sensibiles, utpote illi proportionatas." SUÁREZ, *De Anima*, L. IV, c. 1 (Vives, III, 714, 5).

[45] ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει ἕκαστόν ἐστι τῶν νοητῶν (*De Anima*, 1. 3, c. 4, 430 a, 6-7).

componen realmente. Los sentidos inician el proceso de desmaterialización de la esencia, mas como su objeto formal es todavía lo singular material y concreto, y el del intelecto es exclusivamente el universal, es preciso poner una facultad espiritual—el entendimiento agente—que de algún modo dé la inteligibilidad *in actu* a lo inteligible en potencia. El objeto, pues, del entendimiento, aun siendo exclusivamente la esencia universal, lleva el sello de ese estado peculiar en que el alma se encuentra durante la vida respecto a la materia corporal. Por ser el alma espiritual, el intelecto es—para el Angélico—radicalmente incapaz de percibir directamente el singular material; por ser aquella forma del cuerpo, es éste igualmente inepto para percibir las esencias de cosas no materiales. De ahí el carácter antinómico fundamental del objeto proporcionado de la inteligencia en esta vida: una esencia en sí universal, que se encuentra de algún modo en la materia singular componiendo físicamente con ella.

Notemos, de paso, que es precisamente esa antinomia del objeto proporcionado de la inteligencia la que explica el balanceo de la Historia de la Filosofía entre el Racionalismo y el Empirismo. El Empirismo se queda, en la alternativa, con el objeto formal de los sentidos, y el Racionalismo con el de una inteligencia quasi-angélica, desligada totalmente de lo sensible. La *quidditas rei materialis* es la superación del Racionalismo y Empirismo por una síntesis adecuada de lo abstracto y lo concreto, de lo racional y lo irracional. Esa lucha entre el racionalismo e irracionalismo (prolongada hasta nuestros días bajo distintas formas de esencialismo y existencialismo), no encuentra más solución adecuada que la armonización antinómica de objetos de suyo opuestos, como opuestas son las potencias cognoscitivas del hombre, y opuestos son sus componentes esenciales. "La verdadera confusión de este mundo en que hemos nacido—dice muy bien Chesterton a otro propósito—no le viene de que sea un mundo irracional, ni aun de que sea un mundo racional. La más abundante fuente de errores está en que las cosas son casi razonables, sin llegar a serlo completamente. La vida no es ilógica en sí, pero resulta una verdadera trampa para los lógicos, porque aparenta algo más de regularidad matemática que la que realmente posee, y mientras su exactitud es manifiesta, su inexactitud es recóndita, y sus absurdos yacen como al acecho" [46].

Por cierto que Suárez al dar cabida en el intelecto al conocimiento directo del singular material, resuelve la antinomia entre Racionalismo y Empirismo tal vez de un modo más equitativo que otros sistemas, aunque

---

[46] *Ortodoxia*, c. IV. (O. C. ed. Janés, Barcelona 1952, p. 584).

guardando al mismo tiempo la debida distancia entre el entendimiento y el sentido. Para Suárez, como para Santo Tomás, el objeto formal *único* del entendimiento es el ser transcendental, y el proporcionado en esta vida es la esencia de las "res sensibiles seu materiales". Pero además para Suárez el singular material es también el *objeto "material" proporcionado* en esta vida, y por lo mismo no especificativo. Es cierto que Suárez, después de haber definido el objeto formal proporcionado como el que puede ser conocido "per propriam speciem" [47], dice algo más tarde sin suficiente aclaración, que "Intellectus cognoscit singulares formando *proprium* et distinctum conceptum illius [48], "per propriam ipsius speciem" [49]; pero es evidente que no pudiendo Suárez contradecirse abiertamente con lo dicho en otros pasajes, no podemos afirmar que hable entonces del objeto formal y especificativo, ni del objeto formal proporcionado en esta vida, sino del "material", que es percibido en un primer tanteo de acercamiento del objeto a la mente, y que sólo es un paso previo para la segunda precisión propia y específica de la inteligencia. Así como Dios cae dentro del "objectum formale commune" del entendimiento, aunque le conocemos "per speciem alienam", así—por el contrario—no hay inconveniente en que el singular material sea conocido "per speciem propriam", siendo sólo objeto material, no formal proporcionado en esta vida. Por eso la acusación corriente entre los tomistas [50] de que la sentencia de Suárez contiene el germen del sensualismo por no distinguir suficientemente el objeto formal del sentido y del entendimiento, no sólo es totalmente injusta, sino que además desestima el valor que tiene esta opinión tanto en el problema crítico fundamental, defendiendo el conocimiento directo de la *realidad* (que no otra cosa quiere decir "singular material"), como en el de la coordinación del Racionalismo y Empirismo, en que se hace entrar de prestado al objeto formal de los sentidos, como objeto *material* de la zona de la inteligencia. El universal no refleja nada del elemento material que se da en el objeto proporcionado del entendimiento; el conocimiento sensible no capta la esencia universal del mismo, en cuanto tal. Sólo el conocimiento directo y espiritual del singular material, por su posición media entre los conocimientos específicos del sentido y la inteligencia (posición intermedia tanto en el proceso ideogénico, como en su naturaleza psicológica), es el que mejor destaca antinómicamente el carácter no menos antinómico de la razón y de su objeto proporcionado

---

[47] *De Anima*, L. 4, c. 1 (Vives, III, 714, 5).
[48] *De Anima*, L. 4, c. 3 (Vives, III, 722, 3).
[49] *De Anima*, L. 4, c. 3 (Vives, III, 723, 5).
[50] Ver p. e. GREDT, *Elementa Philosophiae*, Frib. de Brisg. 1926, Vol. 1, p. 444.

en esta vida. De todos modos, prescindiendo de esta cuestión de escuela, el somero análisis que hemos hecho del objeto proporcionado del entendimiento, nos lo presenta como un eco en el orden del ser, de la naturaleza antinómica del sujeto cognoscente, y nos explica de nuevo la actitud de la mente frente a la paradoja.

b) *Objeto proporcionado del entendimiento en la otra vida.* Si el objeto proporcionado del entendimiento en el estado de unión ha iluminado ya el problema, mayor luz arroja sobre el mismo la consideración del objeto proporcionado en la otra vida.

No suele tratarse esta cuestión bajo estos términos, y en realidad no debe extrañar que no se haya planteado, pues si el objeto proporcionado del entendimiento en esta vida es la *quidditas rei materialis,* y el alma no sólo no cambia sustancialmente de naturaleza en su separación, sino que incluso mantiene en ese estado un apetito natural de reunirse con él (al menos para Santo Tomás y Suárez), carece de sentido la cuestión, ya que el lapso de la separación resultaría un paréntesis sin especial importancia. Sin embargo, el problema tiene aspectos dignos de considerarse, y aunque hablando en sentido estrictísimo no puede señalarse al entendimiento un objeto proporcionado en la otra vida, en un sentido no tan riguroso cabe hacerlo, y puede sernos útil para la cuestión presente. Sin apartarnos del tema central, premitamos algunas ideas esquemáticamente para preparar la respuesta.

Ciertamente que si el estado de separación es natural al alma [51], no parece *a priori* que el objeto proporcionado del entendimiento pueda ser el mismo que en el estado de unión, ya que en él quedaría el alma inutilizada radicalmente para adquirir por sí misma especie alguna de las cosas materiales, siendo preciso recurrir a la infusión de especies so pena de dejar al alma en condición precaria. Examinemos el cambio que experimenta el alma en su separación del cuerpo. Con respecto a la existencia y a la personalidad, el alma no cambia en la separación [52], más con respecto al cuerpo varía su *modo de ser;* y aunque esto sea por una mutación negativa, no deja, con todo, de afectar profundamente al modo de

---

[51] Así lo es para Santo Tomás, Suárez y Escoto. Con todo, el Ferrariense, basándose en algunos textos del Angélico, sostiene que el estado de separación es *violento;* y muchos tomistas (Cayetano, Juan de Santo Tomás...), apoyándose en otros textos del mismo Santo Doctor, puntualizan que se trata de un estado que no es ni connatural ni violento, sino *preternatural.* Suárez, después de defender con el Angélico que el estado de unión con el cuerpo es *más natural* que el de separación, no deja de consignar lo dudoso de todo esto: "Nec est mirabile in hac mirabili compositione difficultates obtrudi". *De Anima,* L. 6, c. 9, n. 1 (Vives, III, 798, 1).

[52] Cayetano, por opinar que el alma en la separación adquiere una nueva entidad (la de la personalidad), juzga que entonces debería llamársele *semipersona.*

conocer. En efecto, si se exceptúa a Escoto, según el cual el alma separada podría en absoluto adquirir directamente de los singulares materiales las nuevas especies por abstracción del entendimiento agente, para Santo Tomás y Suárez, no pudiendo el alma volverse psicológicamente hacia el fantasma (entonces inexistente) ha de orientarse hacia los mismos inteligibles, y conocer al modo de las sustancias espirituales. Pero siendo su modo de ser mental abstractivo, no queda otra solución posible que la infusión de especies. El ámbito de los conocimientos del alma en el estado de separación es el siguiente. El alma puede conocerse a sí misma sin especie, es decir, inmediatamente o por su sustancia. A los ángeles y demás sustancias separadas, puede conocerlas por sus especies respectivas, las cuales serían infundidas o bien por Dios, o por las mismas sustancias separadas, que por ser inteligibles *in actu* podrían causar en el alma su especie corespondiente, de un modo parecido a como el objeto coloreado (visible *in actu*) produce su imagen en el sentido. A Dios, como el alma no puede conocerle naturalmente por la esencia increada, debe hacerlo por su propia esencia, en la que entonces podrá reconocer incluso la imagen del Creador a cuya semejanza fué hecha; y aun puede conocerle por medio de las otras sustancias separadas deduciendo la causa del efecto, si bien de un modo más perfecto que en el estado de unión.

Hasta aquí las deducciones que se desprenden de los escasos datos que aporta la Psicología. No deja de llamar la atención la pobreza y aridez del horizonte que se despliega ante el alma después de su separación del cuerpo; y a juzgar sólo por esto, no cabe duda que no tiene sentido plantear el problema del objeto proporcionado en la otra vida. Ya se ve que no puede ser el mismo del estado de unión, y hasta se impone admitir un apetito natural de reunirse el alma con el cuerpo para no estar recibiendo de prestado las especies que necesita para conocer. Pero ¿es que no es posible al alma lograr un conocimiento natural de Dios más elevado que el que hemos descrito? Es obvio que "Naturale est animae ut habeat medium sufficiens ad cognoscendum Deum tam perfecte, quantum suo lumine naturali potest assequi" [53]; pero ¿cuál es esa meta que en el orden natural es posible alcanzar? ¿Cuál es el objeto capaz de saciar toda la capacidad del entendimiento? ¿De tal manera es la esencia de las cosas materiales su objeto proporcionado en esta vida que el conocimiento que tendremos de Dios en la otra apenas sobrepase en perfección al que tenemos en la presente? La Psicología no aporta más datos, pero la Etica, al hablarnos de la beatitud natural como destino del hombre, nos ofrece

[53] SUÁREZ, *De Anima*, L. 6, c. 6, n. 3 (Vives, III, 792, 3).

lo que necesitamos: "Dicendum est consequenter—afirma Suárez paralelamente a lo que había dicho de la beatitud sobrenatural—, hanc beatitudinem consistere *in perfectissima naturali coniunctione cum Deo per intellectum et voluntatem,* quantum ex creaturis naturali lumine intellectus cognosci potest" [54].

Sabemos ya que se trata de un conocimiento perfectísimo y saciativo, mas en cuanto se refiere al orden cognoscitivo es difícil precisar más. Es obvio que la medida de la perfección del conocimiento que se requiere para la felicidad perfecta no ha de tomarse atendiendo al objeto cognoscible, sino al sujeto cognoscente. Por consiguiente, en el caso de una inteligencia como la humana, no es posible salirse del marco abstractivo, por perfecto que se suponga el conocimiento. Pero si en el orden cognoscitivo no puede precisarse más, en el plano volitivo las afirmaciones que se hacen son más terminantes. Son varios los escolásticos que afirman que Dios es, incluso en el orden natural, el objeto formal o especificativo de la voluntad [55]. La inclinación vehemente que el alma siente hacia Dios, sería la de la potencia a su objeto específico. Por eso no es de extrañar que dichos autores hayan visto en esa tendencia natural una prueba auténtica de la existencia de Dios: la eudemonológica o de la felicidad [56]. Santo Tomás nos habla de que toda criatura, aun irracional, ama a su modo a Dios más que a sí misma: es la inclinación natural innata que tiene toda parte a ceder en bien del todo. Y como la razón imita a la naturaleza —sigue el Angélico—, se da lo mismo en el orden social, en el que el individuo se sacrifica en bien de la colectividad. De lo que se deduce que: "quia bonum universale est ipse Deus et sub hoc bono continetur etiam angelus, et homo, et omnis creatura... sequitur quod naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principalius diligit Deum quam seipsum" [57]. Esa tendencia del alma humana hacia Dios sobre todas las cosas no es otra cosa que el *pondus naturae* que la orienta espontáneamente, como

---

[54] *De fine hominis,* Disp. XV, s. 1, n. 3 (Vives, IV, 145, 3). PALMIERI lo explica algo más: "Potest vero cognitio abstractiva Dei in possessione finis perfectior esse, quatenus perfetiore modo sit determinata, nempe ex cognitione intuitiva tum sui ipsius, tum caeterarum naturarum, quae eodem cognoscentis ordine, ac inferiore contineantur, quae quidem cognitio intuitiva magna pars est felicitatis. Quod si natura intelligens, cui cognitio intuitiva rerum sit naturalis, cum ea crescere possit sine fine, perfectior aliquis gradus eiusdem proprius erit beatitudinis naturalis. Caeterum advertendum est, in beatitudine spectandum esse non tantum cognitionem et amorem Dei, sed caetera quoque bona naturae convenientia; est enim beatitudo status omnium bonorum aggregatione perfectus, eorumque omnium simul cognitione Dei et amore immutabilis possessio". *De Deo Creante, et Elevante,* Roma 1878, p. 365. De Ordine Supernaturali, Th. 43.

[55] MANSER, *La esencia del Tomismo,* Madrid 1947, p. 408.

[56] MANSER, o. c., pp. 398-426.

[57] 1, q. 60, a. 5, c.

racional, a la posesión natural de Dios por el conocimiento y el amor; "pondus" que en ser racional se transforma en una tendencia elícita al Autor de la naturaleza como a su fin y bienaventuranza perfecta. Es el "Fecisti nos ad Te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te", de San Agustín [58], que no fué dicho exclusivamente del orden sobrenatural.

Ahora ya podemos responder a la cuestión del objeto proporcionado del entendimiento en la otra vida. Desde luego, que si entendemos exclusivamente por objeto proporcionado "aquel que puede ser conocido per speciem propriam", o bien "la razón que la mente humana en determinado estado percibe en todos sus actos". Dios no puede ser objeto proporcionado en la otra vida, puesto que, por un lado sólo puede ser conocido abstractivamente *per speciem alienam*, y por otro, la mente no percibe, en todos sus actos, a los objetos bajo la razón formal del ser infinito. Sin embargo, una noción algo más amplia que ésta, aunque igualmente propia, nos describe al objeto proporcionado como "aquel al que la potencia está finalísticamente destinado, y por lo mismo es capaz de saciar por completo toda su potencialidad". Un objeto tal, especifica a la potencia por la plena adaptación de su estructura a la de aquél. En este caso la potencia no sólo tiene capacidad, sino estricta exigencia del objeto. El que pueda formarse del objeto una especie "propia" no puede faltar *per se* en el objeto proporcionado (pues es consecuencia necesaria de la orientación teleológica de la potencia al objeto); pero sí puede fallar *per accidens*, como en el caso presente, en el que la naturaleza del objeto excede en mucho al de la potencia. Hablando, pues, con rigurosa precisión podríamos afirmar que *el objeto quasi-proporcionado del entendimiento en la otra vida es el Ser infinito.*

Para el tema que tratamos esto bastaría. Con todo, no estará de más notar que hay autores que todavía plantean ulteriormente la cuestión de si se da un apetito natural de la *visión* de Dios. No tenemos por qué entrar en este punto, en el que todavía no se ha hecho luz suficiente, y en el que varios textos oscuros de Santo Tomás y San Agustín han dado lugar a opiniones teológicamente inseguras. Sólo afirmamos que aun las opiniones más moderadas favorecen la dirección que apuntamos, al señalar a Dios como el objeto quasi-proporcionado del entendimiento en la otra vida. Los textos a que aludimos de Santo Tomás en ambas Sumas [59], acerca de que el conocimiento natural de Dios no aquieta totalmente al

---

[58] *Confesiones*, L. 1, c. 1.
[59] 1, q. 12, a. 1, c.; 1, 2, q. 3, a. 8; *C. Gentes*, L. 3, c., 50 y 51.

alma separada, sino que ha de aspirar ésta a un conocimiento más perfecto e intuitivo, se ha prestado a tantas interpretaciones por la mezcla que hay en ellos de datos tomados de la fe y la filosofía, y han invitado a algunos a revisar varios conceptos sobre la naturaleza de lo sobrenatural [60]. El sentido más admisible de esa tendencia profunda del alma es el de que se trata de un apetito natural innato de la visión beatífica, pero no de un orden de exigencia, sino de mera *capacidad*. Más aún, se admite comúnmente un apetito elícito, aunque *ineficaz* y *condicionado*, de la visión beatífica [61], que no sería debida en modo alguno a la naturaleza, pero que al ser conocida como posible provocaría un deseo ineficaz de lograrla.

Marechal llega a un término parecido partiendo del dinamismo de la inteligencia. En todo juicio hay un afirmación absoluta del objeto. De ahí que el análisis del finalismo de la mente nos lleve al absoluto noumenal [62].El objeto formal total de la actividad intelectual es el ser *late dictum;* pero el término de aspiración que importa nuestra inteligencia hacia su objeto adecuado no tiene límites. El objeto que caracteriza la inteligencia como facultad pasiva y activa, no es la *quidditas rei materialis*: negativamente ya se ve que esta limitación es una condición extrínseca coartativa, que no quita a una facultad espiritual de "significar" y "afirmar", la posibilidad de algo ulterior; positivamente parece claro que la limitación del ser transcendental como objeto, es el no ser. Ahora bien, concebir el no ser como el solo límite posible es igual que concebir la ausencia de límite. A una tal capacidad formal no puede corresponder más que un solo fin último: el Ser infinito [63]. El impulso natural de nuestra facultad intelectiva la orienta—según Marechal—hacia la intuición inmediata del Ser absoluto, aunque este deseo es *ineficaz* por sobrepasar la intuición las exigencias de toda inteligencia creada, dejada a sus recursos naturales [64].

Es evidente que estas consecuencias favorecen el curso de nuestro

---

[60] DESCOQS, siguiendo a A. R. MOTTE, O. P. [*Desir naturel et béatitude surnaturelle*, Bulletin Thomiste, 3 (1930-1933) 651-675)], agrupa en cuatro opiniones generales las de los principales autores que han terciado en la disputa [DESCOQS, *Praelectiones Theologiae Naturalis*, Paris 1935, t. II, pp. 214-253]. Este elenco de estudios sobre el tema puede completarse con otras opiniones recientemente aparecidas. Ver la exposición de tres de las principales (las de los PP. DE LUBAC, K. RAHNER y HANS URS VON BALTHASAR) en L. MALEVEZ, *La gratuité du Surnaturel*, "Nouvelle Revue Theologique", 75 (1953) 561-586; 573-689.

[61] BERAZA, *De Deo Elevante*, Bilbao 1924, p. 92, n. 215; GARRIGOU-LAGRANGE, *Dios*, Buenos Aires, 1950, p. 265.

[62] J. MARECHAL, S. J., *Le point de Départ de la Métaphysique*. Cahier V², Paris, 1949, p. 363 sg.

[63] MARECHAL, o. c., p. 380.

[64] MARECHAL, o. c., p. 423.

razonamiento, pero no son necesarias para él, por lo que prescindiremos en absoluto de ellas. Las opiniones más extremas que consideran a la naturaleza pura—que es en último término el objeto de la Filosofía natural—como imposible, son peligrosas. Nos basta afirmar que el objeto quasi-proporcionado de la inteligencia en la otra vida es el Ser infinito [65], prescindiendo de si el alma lo logrará por la visión intuitiva, o por un acto abstractivo en su género perfecto.

Ahora bien, el contraste que importa el hombre, si se compara la estructura psicológica de su mente con su destino último, nos da la clave que buscamos del problema. En efecto, el alma humana está hecha para Dios, verdad infinita, sea para poseerle plenamente por una visión intuitiva (orden sobrenatural), sea para conocerlo abstractivamente de un modo más perfecto que al presente (orden natural). Mas, por otra parte, unida como forma al cuerpo, los sentidos no le ofrecen al entendimiento sino verdades contingentes y finitas sobre los seres materiales. De ahí la tortura radical del entendimiento, que siempre aspira a una mayor luz de verdad sin satisfacerse plenamente con nada. Es un verdadero *shoc* el que sufre de continuo la inteligencia al sentirse lanzada ónticamente al objeto que del todo le satisface, y tropezar de bruces con la verdad concreta y existencial que no le llena, y aun muchas veces le causa hastío. No es, pues, de extrañar que al contacto con la verdad finita, que—como decíamos—encarna en todo ser creado una antinomia básica (perfección-imperfecta, semejanza-desemejante, ser y límite del mismo a un tiempo) sienta el vértigo del contraste, y que éste se resuelva en una vibración de gozo al creer descubrir la otra vertiente de la verdad finita, la que le separa del objeto a que está destinada, es decir de la verdad infinita. No sólo le alegra el contraste por la razón general de que todo contraluz o claroscuro perfila los límites y aclara los contornos del objeto, sino principalmente porque al ver la otra cara del ser finito, es decir, su limitación, lo que le falta para "ser plenamente", cree llegar—sumando lo que es a lo que le falta—a una verdad total, plena, única que le satisface sin reservas. Como el fondo es parte de la forma en el todo de una "gestalt", así lo que "no es" del ser, representa el fondo sobre el que se proyecta lo que el ser contingente es, y con cuyo contraste las realidades, como en

---

[65] El objeto proporcionado de una potencia no es "simplemente" especificativo por cuanto representa sólo una parte del objeto formal adecuado, pero puede decirse que especifica a la potencia si se atiende no sólo al objeto en sí, sino también al modo cómo la potencia lo capta. De esta manera, aunque Dios es igualmente el objeto proporcionado de la inteligencia angélica, y de toda inteligencia creada, puede considerarse especificativo de la inteligencia humana si se atiende al modo *abstractivo* con que ésta lo percibe.

visión estereoscópica, cobran bulto, y la Realidad se adivina entre sombras. Por eso el contraste viene a ser el alimento del entendimiento, que le mantiene alerta y despierto, ayudándole a hacer tiempo hasta el momento en que llegue la hora definitiva de la verdad sin límites. Por eso el interés por la antinomia es en realidad un signo velado de que nuestra mente está hecha para el Ser infinito.

Más aún, de rebote, la antinomia que ya dijimos implica el ser del hombre en su zona cognoscitiva (entendimiento destinado a conocer a Dios, pero cuya estructura gnoseológica le ciñe en este mundo a conocer principalmente las esencias de seres materiales), es causa de que la mente humana, cuando pretende en este mundo adelantar indebidamente la hora del conocimiento pleno del Ser infinito, haga a Este ininteligible, trasladando el contraste antinómico de su ser al objeto conocido. Muchos predicados de la esencia divina (libertad-inmutabilidad; eternidad-creación en el tiempo...), al ser concebidos por la mente humana con su modo abstractivo y por precisiones, resultan al parecer contradictorios. Pero es el entendimiento humano el que crea la contradicción al intentar concebir parcialmente por análisis lo que en la realidad es un todo.

De ahí también que, supuesto que Dios infinito es el objeto a cuyo conocimiento está destinada la mente humana, el misterio (no precisamente el absurdo) sea necesario en Teodicea, y con mayor razón en Teología. El papel del contraste y la paradoja suben de punto en la región gnoseológica con estas consideraciones. Si Dios es la clave de bóveda de la Filosofía—y lo es, puesto que la Teodicea dice la última palabra sobre problemas que deja planteada la Ontología (acto y potencia), la Psicología (inmortalidad del alma), la Etica (sanción perfecta), la Cosmología (origen del mundo y la materia)...—si Dios, decimos, es la clave de bóveda de la Filosofía, la paradoja, que viene a ser un absurdo en tono menor, es, bajo este concepto, la clave de toda verdad humana.

c) *Objeto formal adecuado del entendimiento.* Puesto que el objeto simplemente "formal" integra, desde un punto de vista superior, a todos los objetos "proporcionados"—si los hay—, reuniéndolos en un objeto total y adecuado, es obvio que el todo potencial refleje desde su estado de mayor abstracción el carácter antinómico de sus partes. Y en efecto, el ser transcendental con sus aspectos de "ser" y "no ser", de acto y potencia, de perfección e imperfección al mismo tiempo, imita en su contraste esencial, al que existe en el objeto proporcionado en esta vida (esencia-de seres materiales), y el del objeto quasi-proporcionado en la otra (Ser infinito-captado de modo finito); no menos que el del hombre (espíritu-materia) al que esos objetos se ordenan.

El objeto formal adecuado de la inteligencia es el ser *esencial*: *quod quid est* [66]; sin embargo, la mente está destinada a manejar lo concreto finito en esta vida, y lo infinito en la otra. El intelecto busca las esencias como su alimento, pero se ve forzada a buscarlas en lo existente, en cuya realidad finita constata cada día que no se agota toda su potencialidad. Más aún, al confrontar la mente en el juicio lo abstracto con lo concreto, lo universal con lo singular, percibe su inadecuación, y siente que su objeto no se ha vaciado plenamente en lo real finito. Desde este momento comienza la búsqueda de aquello que adecua en el orden real todas las posibilidades de su objeto abstracto, cuyos límites no se vislumbran, y entonces es cuando la mente pasa de la contingencia a la transcendencia.

De aquí que lo antinómico lejos de ser ajeno al entendimiento, es lo que más penetra en lo íntimo de él, puesto que su objeto específico logra la unificación mayor posible entre términos irreductibles: ni es el ser contingente ni el necesario, sino el que de tal manera prescinde de ambos que analógicamente se adapta a ellos. El ser, como tal, suena a necesidad en cuanto dice *esencia*, y a contingencia en cuanto expresa *potencialidad;* en cuanto esencia no dice límites, en cuanto potencialidad los admite; es precisivamente infinito, de suerte que lo mismo puede convenir por analogía al Ser por esencia, positivamente infinito, que al ser por participación, positivamente finito. Más adentro del ser no puede entrar la antinomia: es acto y potencia a la vez, pero no como dos entidades *realmente* distintas, sino tan sólo como dos *aspectos* diversos del mismo ser. Mayor unidad en la variedad no parece pueda lograrse en el orden de la esencia.

Hay, en fin, otro aspecto que ponderar, que explica también la curiosa actitud de la mente ante la antinomia. Precisamente por su capacidad para lo abstracto (que es su objeto formal) la mente humana tiende a la unidad. Ahora bien, tal vez por eso, al ver la contradicción—que representa la falta definitiva de unidad—se desazona; en cambio, al ver la antinomia o paradoja, en la que tras un primer aspecto de irreductibilidad, se entrevé una posible unidad y coordinación de términos antitéticos, se exalta creyendo tocar de cerca a su objeto [67].

---

[66] 1, 2, q. 3, a. 8, c.

[67] Esa tensión de la mente ante la verdad que se oculta bajo el ropaje de lo problemático, explica también la reacción de hilaridad que provoca el chiste. Cierto que el acto de reír está preñado de sentidos, y es tan complejo, que pretender dar una explicación simplificadora y única para todo lo cómico, sería aventurado. Sin embargo, limitándonos a lo cómico en el decir, creemos que el chiste recibe una de sus mejores explicaciones englobándolo en el hecho más general que apuntamos. Ese gozo que experimenta la inteligencia ante la antinomia previendo que se acerca a la verdad, se siente defraudado en el chiste, en el que el contraste o acercamiento de elementos antinómicos prenuncia una verdad de interés que no llega, y ante el engaño se evade

3.—*Conclusiones.*

Deduzcamos de todo lo dicho algunas consecuencias: 1) La respuesta a la pregunta inicial sobre las relaciones entre la paradoja y el objeto del entendimiento humano, ha sido ya dada en lo que precede. Cabe concluir de lo dicho que la paradoja, en cuanto formulación de una antinomia, lejos de ser intrusa en el campo de la inteligencia, es una expresión fiel de la naturaleza de todo el orden mental humano. Antinómica es, en efecto, la estructura del cognoscente y de su objeto, tanto del "formal", como de los "proporcionados". Así se explica que la antinomia—y la paradoja, que la expresa en términos de contraste—sea el cebo del entendimiento para buscar y hallar la verdad. Así como al sentir de cerca un corazón grande vibramos por creernos próximos al bien ideal y perfecto, así cuando en el orden intelectual percibimos el contraste de lo antinómico, la emoción intelectual nos acusa la presencia en el horizonte de la verdad cercana. Si el ser, como tal, vimos que era la conjunción más íntima de elementos opuestos [68], la verdad fundada sobre el ser no puede ser sino coordinación armónica de lo que tal vez aparece irreconciliable, y por eso la antinomia con que se formula todo lo problemático, es un anuncio de que la verdad se aproxima hacia nosotros. Pensar y ser son síntesis de opuestos, concreción de variedad en unidad, destellos lejanos de la divina esencia, que en la simplicidad suma encierra una variedad infinita de propiedades al parecer opuestas.

2) Concretando más la actitud de la mente ante las diversas manifestaciones de lo antinómico [69], podemos decir que ante la *contradicción*

---

el fracaso con una carcajada o una sonrisa de superioridad. Bergson, arguyendo contra T. Gautier, para quien lo cómico extravagante representa la lógica del absurdo, dice que el absurdo no es causa de lo cómico, sino su efecto (E. BERGSON, *La risa*, ed. Prometeo, Valencia, s. f., p. 201). No obstante, parece claro que no se oponen ambas explicaciones, ya que lo cómico puede ser bajo un aspecto causa de lo absurdo y bajo otra su efecto. Parece que lo cómico implica siempre, de una u otra manera, un contrasentido o contradicción por el acercamiento rápido de extremos de suyo incoherentes.

[68] Esta antinomia radical que implica el ser (metafísicamente análogo y lógicamente unívoco) parece ser la que mejor soluciona satisfactoriamente las clásicas *antinomias lógicas*, que tanto han vejado el prestigio de la razón, y que representan el lazo más sutil creado por la mente para su posible autodestrucción. Pero esto requeriría tema aparte.

[69] Precisemos el sentido en que entendemos lo stérminos. Lo *contradictorio* carece de inteligibilidad por la exclusión mutua, formal y simultánea que implican sus términos. Lo *absurdo* carece de inteligibilidad por la incompatibilidad de sus términos, no basada inmediatamente en la exclusión formal de los mismos. En la *antinomia*, lo mismo que en el *problema*, hay oposición de términos que la mente no ve de momento cómo coordinar, pero que un estudio ulterior resuelve en armonía. Si la antinomia es persistente y definitiva, se convierte en absurdo. En la *paradoja* se adivina un sentido recto de la frase, distinto del antinómico que sugiere la expresión. Por eso la expresión paradójica tiene un poder sugestivo muy a propósito para atraer la atención.

la inteligencia humana se desalienta y rinde, pues ve claramente que es imposible la verdad, y que todo esfuerzo ulterior en esa dirección es totalmente inútil. Ante el *absurdo* suele la mente investigar más para comprobar si en realidad lo es, o sólo lo parece; pues la experiencia le ha confirmado en que la ignorancia, o la mirada superficial, ve absurdos donde un estudio más detenido los disipa. Ante lo *antinómico*, y su expresión *problemática* o *paradójica*, se alegra porque entrevé la verdad oculta, que al conjuro de la razón puede quedar liberada.

Tal vez esa actitud de la mente ante la paradoja no sea la peor explicación de la frase de Tertuliano, de que el alma humana es naturalmente cristiana. No sólo es cierta la afirmación en cuanto que la razón humana—aun la del pagano—reconoce prontamente al conocerlas, las verdades fundamentales del Cristianismo, sino también en cuanto éste con sus misterios y expresiones paradójicas, tras las cuales se adivinan verdades profundas, satisface más al entendimiento que otras religiones ideadas por el hombre. Un Dios perfectamente inteligible a la razón humana y sin zonas oscuras, una Religión sin misterios, es sospechosa para la recta razón; y es que el entendimiento intuye que si el ser, en cuanto tal, encarna la antinomia (la mayor que ofrece la Filosofía), Dios, que es plenitud de ser, deberá importar para el entendimiento humano numerosos gérmenes de ellas. Esa riqueza de contenido múltiple y opuesto, armonizado en la máxima coherencia de unidad, es signo inequívoco de ser y de verdad. Chesterton confiesa que una de las cosas que más le impresionaron en el estudio del Cristianismo es la serie ingente de acusaciones presentadas contra él desde puntos de vista contradictorios, y que encontraban siempre explicación satisfactoria: "A medida que leía todas las exposiciones no cristianas o anticristianas de la fe, desde Huxley hasta Bradlaugh, fué desarrollándose en mí una lenta y avasalladora impresión: la de que el Cristianismo era la cosa más extraordinaria del universo. Porque el Cristianismo, según creía yo entender, no sólo contenía los errores más escandalosos, sino que parecía poseer cierto talento místico para combinar errores contradictorios. Por todas las partes se le atacaba, y por mil razones contrarias. No bien acababa el racionalista de demostrar que quedaba demasiado al Oriente, cuando ya otro demostraba con igual energía que quedaba demasiado al Occidente. Todavía estaba yo indignado contra su angulosidad dura y agresiva, cuando ya me sentía exaltado para condenar sus enervantes redondeces sensuales" [70].

---

[70] *Ortodoxia*, O. C., ed. Janés, Barcelona 1952, p.. 588-589.

3) Una última consecuencia queremos sacar que aclare la tendencia morbosa del arte y filosofía moderna respecto del absurdo a que aludimos al principio. No es al acaso que la filosofía del absurdo haya hecho su aparición en la Historia cuando el hombre terminó su amplio gesto de independencia frente a Dios, comenzado hacía tiempo, llevándolo hasta la región teórica y haciéndolo cristalizar en sistemas. El ateísmo desemboca necesariamente en el absurdo teorizado. Si Dios es la clave de la Filosofía, al prescindir el ateísmo de ella se condena a no poder comprender jamás la obra del Creador. Por eso para el ateísmo la paradoja y la antinomia no pueden tener el sentido que para la sana filosofía; en vez de gozo han de causarle tristeza, porque lejos de entrever la verdad tras ellas, presiente que se despide definitivamente de la misma. Por eso el ateo refinado de hoy día se lanza hacia el absurdo con fingida serenidad mirándolo cara a cara. La filosofía del absurdo nacida en el seno del Existencialismo, es un fruto espontáneo y natural de los gérmenes de ateísmo que éste alberga. En filósofos como Nietzsche su odio a Dios se transforma en odio a la verdad y a la luz, y llegan hasta a querer entronizar como ídolo satánico el absurdo. Y es que la antinomía es un término medio inestable, en que no es posible detenerse, y que lleva en lógica consecuencia o a la verdad o al absurdo formal.

El arte moderno tiene también una explicación parecida. En el campo abonado por esas ideas filosóficas, los sufrimientos de las últimas guerras, los dolores de un mundo nuevo que se alumbra en medio del desquiciamiento universal, han producido una inquietud sin precedentes en la masa alejada de Dios. Cunde, sin saber por qué, un odio a la realidad que nos circunda, a las estructuras cósmicas, que se llega a sospechar estén mal constituídas; y se busca la liberación de esa angustia existencial en una solución desesperada. Los más exaltados buscan positivamente el absurdo como expresión artística suprema de una protesta contra el mundo en que vivimos. Hay que considerar bellas las aberraciones artísticas más enormes sólo por ser el polo antitético del mundo actual sin sentido. Todavía más: ¿por qué el arte no ha de tener por único objeto lo monstruoso, siendo este hoy día el elemento más dominante de lo real?

Decir que el arte moderno es la expresión del subconsciente, es reafirmar lo mismo que comentamos, pues el subconsciente en relación al consciente representa lo irracional frente a lo racional y el desorden frente al orden, es la exaltación de un mundo irreal y quimérico en el que pretende el arte sumergirse para huir del mundo real de la conciencia. El odio a lo real que impulsa al arte a buscar otra hipotética realidad distinta de la actual, encontraría el trabajo hecho en esas construcciones subterráneas

del subconsciente hechas a espaldas de la razón y de la ley divina. Ese es—a nuestro parecer—el sentido de ir hoy a beber el arte en esas fuentes.

Sin embargo, ante esas consecuencias lógicas en que se despeña la razón alejada de Dios, sólo cabe detenerse serenamente, y puestos ante las paradojas del mundo dolorido en que nos ha tocado vivir, levantar la mirada a la Verdad esplendorosa del Creador, que como causa eficiente y final de todo lo creado, es la explicación última y única verdadera, de todo lo creado. Dios nos envió al mundo la Verdad, y la Verdad se hizo carne, y habitó entre nosotros. Y en esa antinomía hipostática que es el Dios-Hombre, está la piedra angular y clave de bóveda del universo, y y por lo mismo la solución plena y exhaustiva de toda incógnita y de todo problema humano.

ALEJANDRO ROLDAN, S. I.

San Cugat del Vallés (Barcelona).

SISTEMA HILEMORFICO Y CIENCIAS MODERNAS[1]

Sabido es el origen del sistema hilemórfico aristotélico-tomista acerca de la constitución de los cuerpos. Se dan mudanzas substanciales y estas mudanzas substanciales hacen necesaria la realidad de la materia y de la forma. Es necesaria la forma substancial: porque cada elemento tiene su propia especificación substancial; y como ésta se pierde en las corrupciones y se adquiere en las generaciones: luego hay especificaciones substanciales realmente distintas del substrato común, y esas especificaciones substanciales son las formas substanciales. También se hace necesario admitir la materia primera. Porque en las diversas transmutaciones se conserva algo común, como lo dice la experiencia y confirma la razón: si no permaneciera bajo todas las transformaciones algo idéntico y común, habría aniquilación total de materia en las corrupciones y creación total en las diversas generaciones. Y ese substrato común es la materia primera, porque carece en absoluto de toda determinación y así es pura potencia: si no fuera pura potencia no podría recibir nuevas formas substanciales en las trasmutaciones, y así éstas no serían substanciales, sino accidentales. Claro es que bajo este esquema, aceptado comúnmente por los escolásticos, se ocultan diferencias no despreciables en las escuelas albertista, tomista, suarista y escotista, diferencias que son definitivamente irreconciliables.

Ahora se pregunta si es posible hoy conservar por lo menos el esquema general del hilemorfismo. Esto es lo que vamos a investigar con toda brevedad. Examinaremos primero si se ha de admitir la forma substancial, y después diremos si se ha de admitir la materia primera estricta, que de suyo no tenga ninguna especificación, sino que sea mera potencia en orden a ser cuerpo.

---

[1] Comunicación enviada al IV Congreso Tomístico Internacional de Roma.

I. Forma substancial.

Los cuerpos orgánicos tienen su principio vital, el cual sin duda es una forma substancial. No se trata de éstos. Tratamos únicamente de los cuerpos anorgánicos. Y decimos que parece que aun éstos tienen sus formas substanciales.

En efecto, los cuerpos anorgánicos se diferencian entre sí substancialmente. Se cuentan ya cien elementos simples, distintos en número atómico y en otras propiedades: es posible que algunos de ellos tengan entre sí tales parecidos, que no se diferencian sino accidentalmente; mas decimos que es imposible que todos ellos sean de una sola especie substancial. Todos ellos tienen cierto cúmulo de propiedades, que son características y exclusivas; estas propiedades son además constantes, y tan insuperables por medios químicos, que después de diversas combinaciones químicas, aparecen los elementos enteros, sin perturbaciones notables. Ni estas propiedades son meramente additivas. Si fueran meramente additivas, las propiedades serían distintas con las diversas adiciones, lo cual no sucede así. Consideremos la tabla de Mendelejeff, en donde aparecen ordenados los cuerpos por su número atómico, y sin cambiar este orden, escríbanse en filas horizontales todos los que tienen el mismo número de capas electrónicas: tendremos así filas horizontales y columnas verticales. Observamos que las filas horizontales guardan el mismo número de capas electrónicas, a pesar de la variación en número atómico y peso atómico; luego las capas electrónicas no dependen de elementos additivos que hay en los diversos cuerpos. Consideremos las columnas verticales: veremos cómo en cada columna hay la misma valencia y el mismo grado de oxigenación y el mismo grado de hidrogenización, a pesar de que es muy diverso el número atómico y el peso atómico. Por consiguiente las diversas propiedades no son resultados meramente additivos sino específicos y cualitativos [2].

De aquí argüiremos fácilmente que para esta diversidad, constancia e invencibilidad de las propiedades se ha de dar una razón suficiente; mas esa razón suficiente no es ningún elemento additivo; luego es solamente la esencia de cada elemento: así que hay que admitir que los elementos se diferencian substancialmente.

Asegurada la diversidad esencial de los elementos, se puede pre-

---

[2] Vide J. H., *Cosmologia*, Philosophiae Schol. Summa, t. II, (B. A. C. Madrid, 1955), págs. 269-274.

guntar si esa diversidad se debe a formas realmente distintas del sujeto, o si toda la substancia del ser es simple esencialmente, y a pesar de eso es diversa esencialmente en cada elemento.

Parece que esa diversidad substancial se debe a formas substanciales realmente distintas del sustrato material.

En efecto, las ciencias nos dan bastantes indicios para asegurar que se dan trasmutaciones substanciales de unos elementos en otros. En los cuerpos radioactivos hay una desintegración constante y espontánea, que da origen a una serie de derivados, los cuales se diferencian entre sí como un elemento de otro. Así el radio da origen al Helio, Radón y Radio-plomo; el Actinio da origen al Actinón y al Actinio-plomo; el Torio da origen al Torón y al Torio-plomo, para no nombrar sino algunos cuerpos de estas tres familias radioactivas. Mas no solamente unos elementos se transforman en otros en la radioactividad espontánea, sino también en la radioactividad artificial. Con potentísimos aparatos llamados ciclotrones, sincro-ciclotones, betatrones, etc., se arrancan al núcleo de algunos átomos partículas alfa, o heliones, neutrones, protones, y con estas partículas se bombardean átomos de diversos cuerpos. Entonces se dan dos clases diferentes de fenómenos: uno es el de la fisión, por la que el átomo se desintegra, como los cuerpos radioactivos naturales, y es el fundamento de la bomba atómica; y otro fenómeno es el de la fusión, o sea la atracción de la partícula proyectil por el núcleo del átomo bombardeado, y es el fundamento de la bomba de hidrógeno. Por estos procedimientos se han obtenido transformaciones substanciales de unos elementos en otros, lo cual en las edades pasadas habían intentado vanamente los artificios de los alquimistas. Así del Mercurio se ha formado Oro radioactivo inestable; del Platino se ha formado Oro común y estable. Del Aluminio se ha obtenido Silicio, etc., etc., por no decir que de casi todos los elementos se han obtenido isótopos o isóbaros radioactivos, y aun a veces se han obtenido elementos estables y bien caracterizados que hallan su puesto bien determinado en la tabla de los elementos, como son el Plutonio y el Neptunio; se han obtenido también gases nobles que vienen a ocupar el sitio que quedaba vacío en la tabla de Mendelejeff.

Estos fenómenos nos muestran que hay transmutaciones substanciales bien caracterizadas y palpables entre los diversos elementos. Y si esto es verdad, se sigue que unos elementos pierden sus especificaciones substanciales y adquieren otras, lo cual manifiesta que las especificaciones son realmente distintas del sujeto de esas transformaciones; mas esas especificaciones propias de los elementos y distintas del sujeto de

las transformaciones, se llaman formas substanciales; luego hay que admitir formas substanciales en los elementos.

No es esta la única interpretación posible de los hechos, pero parece ser la más razonable.

II. Materia primera.

Vengamos ya a tratar de la materia primera en sentido estricto, que es el sujeto puramente determinable en las transformaciones substanciales. Y ante todo es evidente que, si se dan formas substanciales, como ya hemos probado, se ha de admitir un sujeto determinable por esas formas substanciales. Mas no se trata de un sujeto determinable substancialmente de cualquier manera; se trata de saber si ese sujeto ha de ser pura potencia, de tal manera que de suyo no tenga ninguna especificación, y que sólo tenga indiferencia para recibir toda suerte de especificaciones en orden a constituir las diversas clases de cuerpos.

La solución del problema se puede buscar por argumentos de experiencia o por argumentos a priori, y ambas vías se han intentado.

A. *Los que se apoyan en la vía de la experiencia,* arguyen así: la experiencia nos da estas tres clases de hechos. Por las combinaciones se forman compuestos nuevos, en que aparece una nueva forma substancial y desaparecen las especificaciones de los elementos componentes. En la nutrición del viviente, los alimentos se revisten de la forma substancial del viviente y abandonan la propia especificación. Finalmente en los fenómenos radioactivos unos elementos se convierten en otros, y en este fenómeno el sujeto de un elemento se despoja de toda especificación anterior para recibir una nueva. Por consiguiente en todos estos hechos nos encontramos con la materia primera.

Esta manera de interpretar los hechos es propia del tomismo. Pero en otras escuelas la interpretación es muy diversa. En la nutrición los alimentos se mudan substancialmente, no por abandono de su propia especificación, sino por recepción de una forma superior que subordina a su propia finalidad la especificación de los elementos. En los mixtos, hay muchos escolásticos insignes que niegan que haya cambio substancial alguno (así, Schaaf, Darío, Frank, Palmieri, Descoqs, etc.); otros en cambio admiten que se da una nueva forma en el compuesto, pero niegan que los elementos hayan perdido su especificación propia. (Así sienten S. Alberto M., San Buenaventura, Ricardo de Mediavilla, Lugo, Toledo, Pesch, Donat, etc.). En la transformación de unos elementos

en otros, algunos piensan que el átomo pierde o adquiere su forma substancial de átomo, mas los corpúsculos (protones y electrones) no pierden su propia especificación. Estas interpretaciones de los hechos no se refutan con evidencia; y por tanto los hechos no nos dan una materia primera, carente en absoluto de una determinación propia, sino a lo más una materia que, si bien en sí misma tiene alguna especificación, es sin embargo ulteriormente determinable por otras formas superiores, que subordinen las especificaciones inferiores a su propia finalidad.

Para probar la realidad de la materia primera suelen afianzar estos hechos de experiencia con la siguiente consideración: se nos concede, dicen, que por lo menos en los vivientes y en los átomos elementales se dan formas substanciales, que informan a la materia; pero una materia que ya tenga su propia especificación no puede recibir otra forma substancial; luego la materia o sujeto de las formas substanciales en los vivientes y en los elementos es materia no especificada, es decir, es materia primera, estrictamente dicha; la imposibilidad de que una materia ya especificada reciba otra forma substancial, la tienen por evidente, y dicen que no se necesita una demostración estricta. Si la materia tuviera alguna especificación, estaría ya en acto, *simpliciter*, y lo que está en acto, *simpliciter*, no puede ser de nuevo actuado sino *secundum quid*, o sea accidentalmente: por consiguiente no podría recibir formas substanciales, sino a lo más formas accidentales: *quidquid advenit enti substantialiter completo, advenit ei accidentaliter*. O en otras palabras: dos seres en acto no pueden constituir un uno esencial; mas si la materia o sujeto de las formas ya tiene su propia especificación, están en acto así el sujeto como la forma, luego de estos dos elementos no se podría formar un uno esencial: es pues necesario que el sujeto de una forma no tenga especificación ninguna, sino que sea pura potencia.

Pero esta razón que refuerza los hechos de la experiencia, tiene muchos puntos sistemáticos discutibles y dudosos. El *primero* es que el acto o la existencia se debe sólo a la forma, y que por esa existencia de la forma existe la materia y el compuesto; mas sabido es que tal hipótesis la reputan como arbitraria y contradictoria muchos escolásticos de autoridad indiscutible. El *segundo* punto discutible es que, si la materia ya está en acto, o tiene existencia propia, no puede unirse substancialmente con una forma ni puede constituir un uno esencial con ella. Esto será verdad, si la forma se entiende como aquello que da formalmente no sólo la especificación del compuesto, sino también la existencia de la materia y del compuesto; mas alguien podría decir que esto es una concepción a priori y gratuita; si la forma da solamente el acto de especifi-

cación, y no el acto de existencia, no hay dificultad ninguna en que la materia esté en acto de existencia, y reciba de la forma solamente el acto por el que se especifica el compuesto. El *tercer* punto muy discutible es que, si el sujeto ya tiene su propia especificación por sí mismo o por una forma, no puede recibir otra forma que subordine las especificaciones inferiores a la finalidad de la forma superior: este aserto no lo pueden probar, y así hay pura petición de principio y concepción a priori y gratuita. El cuerpo, aunque se diga ser completo, queda siempre muy potencial, y por eso no se ve la repugnancia de que reciba alguna forma sustancial superior bajo condiciones que no hay tiempo de discutir. El adagio, *quidquid advenit enti substantialiter completo, advenit ei accidentaliter,* es capaz de muchas atenuaciones, como se ve en el mismo Santo Tomás; y en el sentido en que se oponga a la pluralidad de formas subordinadas, es tan gratuito como la negación de esa pluralidad.

Parece, pues, que por los datos de experiencia e inducción no se prueba la necesidad de una materia primera en sentido estricto, y eso aunque los datos de experiencia se refuercen con las mencionadas consideraciones metafísicas. Esto lo vienen a reconocer aquellos escolásticos, que dicen que la certeza en esta materia hay que buscarla en argumentos a priori: así sienten Descoqs, Geny, Monaco, Charousset, Laminne, Schaaf, Nys, Gossard, De Munnynck, Kleutgen, Lepidi, etc. Muchos de éstos dicen que la composición hilemórfica está fuera del alcance de la Física, tanto para confirmarla como para negarla: este asunto, dicen, pertenece únicamente a la Metafísica. Cosa en verdad algo extraña: porque hasta ahora se decía que la Metafísica tiene por objeto el ser en cuanto abstraído de la materia según el ser, y ahora se dice que la materia primera pertenece a la Metafísica y no a la Física.

B. Pruebas a priori de la materia primera. Dicen, pues, estos escolásticos que la composición hilemórfica hay que demostrarla a priori a partir de los conceptos de extenso, de cuantitativo y de móvil espacialmente, y dicen que repugna metafísicamente un cuerpo extenso, cuantitativo y móvil en el espacio, que sea esencialmente simple y no conste de materia primera y de forma substancial.

Mas ya en esta pretensión se oponen a Aristóteles, y a la mayoría de los escolásticos, que siguen fielmente a Aristóteles: luego no es tan evidente que la composición hilemórfica se pueda probar a priori. En efecto, Aristóteles y los escolásticos creían que los cielos eran incorruptibles, y que no se daban allí mudanzas substanciales como en los cuerpos terrestres; y suscitaron la cuestión de si constaban de materia y de

forma. Respondieron que no: porque la composición substancial sólo se da cuando hay cambios substanciales; si éstos no se dan, no hay razón alguna para afirmar esa composición, ni hay posibilidad de que esa tenga lugar realmente. Es decir que implícita o explícitamente niegan que haya argumento alguno a priori para probar dicha composición.

Cuáles sean los escolásticos que hablan de esta manera, se puede ver por menudo en la *Quaestio historica de corpore simplici secundum essentiam,* del P. Tedeschini, S. I., publicada en el tomo tercero de las *Institutiones philosophicae* del P. Palmieri, como apéndice. Esta es la doctrina de Aristóteles en *De coelo et mundo,* y le sigue el comentador Averroes. De los escolásticos siguen esta doctrina en el siglo XIII San Alberto Magno y Duns Scoto; éste dice que filosóficamente no se puede probar a priori que los cielos sean compuestos de materia y forma, aunque por razones teológicas cree que tal composición se ha de afirmar. En el siglo XIV enseñan la misma doctrina Mayronis, Juan Bacón, Durando de San Porciano y Marsilio de Ingen, que llama común a esta doctrina. En el siglo XV enseñan lo mismo Gabriel Biel, Juan de Bassolis, Alfonso Tostado y Cayetano Tienense. En el siglo XVI están por esta doctrina Juan Mayor, Marco Antonio Zimara, Francisco de Piccolomini. Suárez dice abiertamente, después de larga y profunda discusión de los argumentos a priori: "Non est mihi evidens implicare contradictionem fieri substantiam simplicem et completam, quantitatis capacem" (DM 13, 10, 8). Y Vázquez (*in l, q. l, observationes ad articulum secundum*) dice: "*imo nisi in rebus materialibus videremus fieri transmutationes, aliquo corporeo manente, nullus suspicari posset in ipsis esse materiam distinctam a forma*". En el siglo XVII siguen esta doctrina la Philosophia Parmensis S. I., Bartolomeo Amici, Rafael Aversa, Oviedo, Arriaga, Mastrio, el Cardenal Pallavicini, De Benedictis y Juan Bautista Ptolomeo. El P. Tedeschini prosigue este examen histórico y dice que desde mediados del siglo XVI a mediados del siglo XVIII admiten esta sentencia más de cuarenta jesuítas, casi todos los escotistas, más de treinta de otras órdenes religiosas y del clero secular, en contra de poquísimos que se oponen. El mismo Santo Tomás siguió al principio a Aristóteles en esta doctrina, aunque bien pronto la abandonó para defender que aun los cielos están compuestos de materia y de forma: a Santo Tomás siguieron después todos los tomistas.

Así que en esta parte los escolásticos modernos se oponen a Aristóteles: éste decía que el sistema hilemórfico se prueba por la experiencia y no a priori, y los modernos escolásticos dicen que el sistema hile-

mórfico no se ha de probar por la experiencia sino por argumentos a priori.

Pero vengamos ya a examinar en particular los argumentos a priori en que más confían [8].

El *primero* es el que se toma de la doble propiedad de los cuerpos, que son la actividad y la pasividad: estas propiedades son irreductibles y por tanto los principios en que radican son irreductibles y realmente distintos: el principio de la pasividad es la materia primera y el de la actividad es la forma substancial. El que más profundamente ha estudiado este argumento es el P. Schaaf, y sin embargo, dice sinceramente que no es apodíctico: y en efecto, no se ve ninguna contradicción en que un mismo principio ontológico pueda radicar la actividad y la pasividad.

El *segundo* argumento a priori está tomado de otras dos propiedades de los cuerpos, que son la divisibilidad y la cohesión: por la divisibilidad el cuerpo tiende a la dispersión, y si no se diese otra fuerza, que es la cohesión, el cuerpo se volatilizaría. Estas dos propiedades son absolutamente irreductibles, no opuestas; por consiguiente han de radicar en principios esencialmente diversos e incompletos: la materia primera sería la raíz de la divisibilidad, y la forma substancial sería raíz de la fuerza de cohesión. Pero este argumento no es de mayor fuerza que el precedente: un mismo ser puede radicar la capacidad de división y además puede radicar la cohesión, la cual no es opuesta a la capacidad de división, sino diversa: ¿qué contradicción hay en ello? La cohesión se fundaría en la unidad del ser, y la divisibilidad sería la debilidad de la unidad propia del compuesto.

El *tercer* argumento está tomado de la limitación del acto por la potencia: la esencia corpórea es un acto y, sin embargo, está multiplicada en muchos individuos y limitada en cada uno de ellos; mas como el acto no se finita ni se multiplica sino por una potencia, realmente distinta del acto; luego dentro de la esencia corporal hay el acto por el cual la esencia es acto, y además una potencia capaz de multiplicación por mera división, y ésta es la materia sellada por la cantidad: por consiguiente, los cuerpos constan substancialmente de forma substancial y de potencia pura multiplicable y divisible por la cantidad, que es la materia primera.

Mas este argumento está lleno de posiciones sistemáticas, que de ninguna manera se prueban ni son evidentes. La *primera posición* es

---

[8] J. H. *Cosmología*, l. c. pp. 284-289.

que el acto es de suyo ilimitado; la *segunda*, es que aquello que de suyo es ilimitado, se limita por una cosa realmente distinta de él. La *tercera* posición es que la materia se hace divisible solamente por la cantidad. La *cuarta* es que la materia, hecha divisible por la cantidad, da origen por la división a individuos iguales al primero, siendo así que solamente daría origen a individuos menores, según vayan aumentando las divisiones de la materia. La *quinta* posición es que si la materia es divisible y multiplicable numéricamente, también la forma lo será: lo cual no se sigue lógicamente. Si el alma, por ejemplo, fuera solamente única, por más que se dividiese la materia, no se multiplicarían las almas: serían posibles muchos individuos con almas distintas, si fuera posible multiplicar las almas: mas ¿por dónde les consta que se multiplican las almas?

Por estas causas Renoirte, que se profesa tomista, rechaza estos argumentos y echa mano de otro tomado de la movilidad espacial de los cuerpos. Los cuerpos, dice, son espacialmente movibles; por consiguiente, hay que distinguir en ellos el sujeto que se mueve y la capacidad de ser movido; el sujeto que se mueve es la materia primera y la capacidad de ser movido proviene de la forma substancial. Pero este argumento ¿vale más que los demás que él rechaza? Si en el argumento se compara móvil y movimiento, hay composición de sujeto móvil y de acto accidental de movimiento, lo cual no es lo mismo que composición de materia y de forma. Mas si se compara móvil y capacidad de movimiento, esto no implica composición alguna real; el sujeto móvil y la capacidad de movimiento se pueden identificar realmente y distinguirse sólo con distinción de razón. ¿Qué contradicción o dificultad hay en ello?

De lo expuesto parece deducirse que ni por argumentos a posteriori ni por argumentos a priori hay posibilidad de probar con certeza la realidad de la materia primera.

Conclusión. Alguien podría creer que nuestra doctrina es meramente negativa y destructiva, no positiva y constructiva. Parece además que en Filosofía hemos de estar al viento variable de las opiniones científicas y de las teorías nuevas que los científicos vayan inventando, y que no podremos tener nada invariable y eterno, sino después que las ciencias hayan dicho su última palabra.

No es cierto que, según nuestra exposición, hayamos de estar al vaivén de las teorías científicas. La Filosofía no se apoya en las hipótesis científicas, que son siempre provisorias y variables; pero sí se apoya en los hechos y en las leyes; por eso hemos de admitir aquellos hechos y aquellas leyes que han pasado del ensayo de la hipótesis a la cate-

goría de hechos y leyes comprobadas. Con ayuda de estos hechos hemos de deducir las propiedades y las esencias de los cuerpos, pero esto con cautela y con paciencia, para no precipitarnos a conclusiones que no se deduzcan necesariamente de las premisas: de esta manera seremos prudentes y sabios, sin estar por eso al vaivén de las teorías e hipótesis científicas.

Además nuestra doctrina no es tan negativa ni destructiva como se pretende, y en prueba de esto, he aquí las conclusiones que hemos de aceptar:

Primeramente parece que hemos de admitir formas substanciales, no solamente en los cuerpos vivientes, sino también en los cuerpos anorgánicos simples, que son los elementos de la Química: éstos tienen sus propias especificaciones substanciales; esas especificaciones las pueden perder o adquirir en las transmutaciones de unos en otros, y esas son las formas substanciales.

En *segundo* lugar, las formas substanciales están en un sujeto, que es determinable substancialmente por las formas, de tal manera que sujeto y forma constituyen una substancia o un uno esencial.

En *tercer* lugar, podemos emitir hipótesis acerca del modo cómo se ha de concebir constituído ese compuesto y ese uno esencial: mas siempre con la cautela y modestia intelectual de no afirmar con certeza sino aquello que es evidente mediata o inmediatamente. Hasta ahora no hay razón para afirmar con certeza que el substrato de las formas substanciales sea una materia primera que carezca en absoluto de especificación propia; y mucho menos hay razón para afirmar que la forma da formalmente la existencia así a la materia como al compuesto; basta que la forma sea el elemento que, informando a la materia y actuando la potencialidad de la misma, dé al compuesto la última especificación que tiene. De esta manera se habrá obtenido, no el uno esencial que algunos imaginan a priori, sino el uno esencial que permitan los hechos y la razón.

Por fin, se ha de tener con firmeza la teoría, o mejor la tesis de la composición de acto y potencia en todos los seres creados: pero no se han de admitir cualesquiera aplicaciones de esa teoría, sino solamente aquellas que se aprueben con certeza. Y así es cosa evidente que en toda substancia creada hay substancia y accidentes: la substancia es la potencia para recibir los accidentes y los accidentes son el acto que actúa esa potencia. En todo ser creado hay término de acción y acción; el término de la acción es la potencia que sale del no ser al ser, y la acción es como el acto que la hace salir del no ser al ser. En toda subs-

tancia creada hay naturaleza completa y supositalidad; la naturaleza completa es la potencia, y la supositalidad es el acto. En los cuerpos hay materia o sujeto substancialmente determinable, y forma que lo determina; el sujeto es la potencia y el acto es la forma. Mas la composición de esencia y de existencia no se ha de afirmar sólo en nombre de la teoría del acto y de la potencia: hay que probar en particular esa tesis, y si no se prueba, no se ha de imponer como algo necesario y evidente; basta que sus mantenedores la sostengan como una hipótesis, si es que han llegado a responder a las contradicciones que los adversarios oponen. Y lo mismo se diga de la composición hilemórfica de materia estrictamente dicha y de forma substancial; esta tesis basta que la sostengan como mera hipótesis, hasta que se haga más luz sobre el asunto.

JOSE HELLIN, S. I.

Alcalá de Henares (Madrid).

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

EL 'LIBER DE UNITATE ET UNO'

INTRODUCCION

Hace ya más de sesenta años que de esta obrita de Gundisalvo hizo Pablo Correns una edición crítica, muy buena en lo que se refiere al texto y su aparato de variantes [1]. Los ejemplares no pueden ya menos de escasear. Además, en algunas cosas no es extraño que se la note atrasada, si atendemos a los estudios que posteriormente se han ido realizando en diversas materias relacionadas con la época y con el autor.

El aparato de variantes que Correns nos presenta está muy bien hecho y aun hoy día parece muy aceptable. El mismo editor, que añadió un nuevo aparato, basado en nuevos manuscritos [2], propone una enmienda a su texto: *mentiuntur* (y quizá mejor *imitantur*, como se lee en San Agustín, fuente de Gundisalvo en ese pasaje) y no *nituntur*, como tienen ciertos manuscritos. También en el aserto: *Quiquid est* debe añadirse la palabra *número* conforme a D. E. F. y finalmente también parece preferible el *hoc in munere* al *in hoc numero*, que no hace sentido. Creo yo que con razón también debe leerse: *nix et gypsum*, como está en Avicena y no *nix et cignus*, como muchos manuscritos dan a entender. Esto en cuanto a las palabras mismas. Pero, además, algunos apartes parece que también deben reformarse en conformidad con los textos seguidos por Gundisalvo. Son, pues, bien pocas las cosas que en el texto merecen algún reparo y no hay por qué repetir de nuevo ese aparato de variantes.

---

[1] *Die dem Boethius fälschlich ausgeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi de unitate, herausgegeben und philosophiegeschichtlich behandelt*, von Dr. Paul Correns en *Beiträge z. Gesch. der Phil. des Mittelalters*, I, 1 (1891). Los manuscritos principales son los siguientes: París, BN. lat. 6325 (*Liber Alexandri de unitate translatus de greco in latinum*); 6443, f.° 193^{r} (*Incipit liber Alexandri de unitate;* f.° 194^{r}: Explicit liber de unitate Alquindi); 14.700, f.° 427^{r}-428^{r} (atribuído a Alfarabi-); 16.032 (anónimo); 16.490 (atribuído a Boecio); 16.605 (anónimo, Algazel?); Viena ms. lat. 195, f.° 139^{v}-140^{v} (atribuído a Boecio); 5.508 (anónimo); Munich, 317, f.° 291 (s. XIII; lo atribuye a Boecio); 527 f.° 10^{v}-11^{v} (atribuído a Aristóteles). Cambridge, Gonville and Caius, 497 f.° 46. Londres, Br. Mus., Sloane 2.461 (s. XIII, f.° 38^{v}-40^{v}; viene inmediatamente después del 'De divisione philosophiae'). Brujas ms. 510 (atribuído a Boecio). Bruselas, Bib. Regia II, 2.556 (2.898) f.° 17^{v}-18^{v}. Roma, Vat., Barb. lat. 165. Florencia, Laur., cod. 9, plut. 15, y cod. 12, plut. 84. Toledo, ms. 47-15, f.° 78ra-78va. Oxford, Corpus Christi Coll. 86 (la atribución aquí a Gundisalvo no parece tan expresa, como afirmaban Hauréau, Correns, Bonilla, etc.).

[2] Pablo Correns, *ibd*, pp. 50-56. Este nuevo aparato está formado a base de D=Viena ms. lat. 195; E=Viena, ms. lat. 5.508, y F=Munich, ms. lat. 527. En ellos estriban las correcciones que luego indicamos.

En cambio, el aparato crítico que se refiere a los autores que influyen en nuestro opúsculo, tenía que completarse en muchas partes y, además, había que presentarlo al pie del texto para facilitar su estudio. Tampoco puede hoy prescindirse de la influencia que en los Escolásticos ejerció nuestro opúsculo, y debía ser indicada de alguna manera al pie del texto. Su amplitud y extensión era, sin embargo, demasiado grande para transcribir ahí los testimonios enteros. De aquí es que hemos indicado las líneas del texto a que se refiere cada autor y dejamos para un texto más detallado y completo la presentación de los Escolásticos que citan a Gundisalvo. Pero a la interpretación de los Escolásticos también había que contraponer la interpretación de ciertos críticos modernos y, finalmente, sobre ambas interpretaciones, debíamos también decir cuál de ellas nos parece más acertada.

Fué Haurèau [3] quien por vez primera llegó a resolver la cuestión de quién fuese el autor del 'De unitate et uno'. El estudio directo del opúsculo con el aparato de autores que en él influyen, indica ya muchos detalles: Las tres citas que en él tenemos del Nuevo Testamento (1 Io. 5, 8; Act. 4. 32; 1 Cor. 6, 16), la influencia de Boecio de quien se toman literalmente varios trozos. y la no menos patente influencia literal de San Agustín, etc., hacen imposible la atribución de la obra a Alejandro de Afrodisia, o a un musulmán cualquiera, aunque con las indicaciones de algunos manuscritos otra cosa pueda pretenderse. Igualmente el autor conocía la *Metaphysica*, de Avicena, y muy probablemente la *Sufficientia physicorum*. Además, y principalmente, transcribe largos y continuos párrafos de la traducción latina del "Fons vitae", de Ibn Gabirol, cosa que no pudieron hacer ni Boecio, ni Alejandro de Afrodisia, ni aun árabe alguno de los señalados por algunos manuscritos. En cambio, esa dependencia tan grande de la traducción latina del "Fons vitae" nos lleva indudablemente a los tiempos de Gundisalvo y de Juan Hispano. Este último en el 'Liber de causis primis et secundis' que, sin duda, es anterior a la traducción de la *Metaphysica*, de Avicena [4], parece ser el primero en citar el 'De unitate et uno' y en querer sofocar en sus mismos comienzos el influjo de sus ideas. El aire de maestro con que se presenta el autor del 'De causis primis et secundis', presupone un discípulo a quien se dirige, y este no puede ser otro que Gundisalvo y así claramente le atribuye el 'De unitate et uno'. Una comparación de sus ideas con las del 'De processione mundi' nos advierte que son idénticos los conceptos e idéntico el modo de composición. De donde fácilmente se infiere que ambas obras se deben a una misma mano, pues entre ambas aparece 'una relación demasiado estrecha para que se suponga que proceden de diverso autor' [5]. Por otra parte, conocemos con detalles y matices muy

[3] B. Haurèau, *Mémoire sur la vraie source des erreurs attribuées à David de Dinant en Mémoires de l'Acad. des I. et B. L*, tom. XXIX (1879) 319-330.

[4] M. Alonso Alonso, *Ibn Sinā y sus primeras influencias en el mundo latino* (Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, I, 1953, pp. 36-57).

[5] A. Bonilla Sanmartín, *Historia de la filosofía* española, I, p. 333. Bülow en la ed. del 'De processione mundi' pudo comparar los siguientes pasajes fundamentales con los paralelos del "De unitate et uno': 21, 6: 3, 10; 24, 2:3, 12; 26,3: 4, 13; 26, 12: 3, 10; 27, 4: 3, 10; 29, 5: 3, 8; 29, 7: 10, 17; 40, 1-8: 8, 6-13; 41, 11-12: 3, 8; etcétera, etc.. En las *Observaciones* que al fin de nuestro trabajo encontrará el lector, aparecerá mucho más profunda la coincidencia doctrinal entre el 'De unitate et uno' y el 'De processione mundi'.

suficientes el lenguaje de Gundisalvo [6]. Y, aunque sea su costumbre el corregir la redacción literaria de los textos que copia (como lo advertirá quien compare el texto de Gundisalvo y el de las obras que va copiendo), sin embargo, el opúsculo contiene una gran parte de sus maneras y expresiones verbales típicas: *concomitari, parificare, simplicior, multiplicior, augmentare, corpulentare, elongatio, diversificare,* etc., etc. No es admisible que dos autores coincidan en tanto detalle de pensamiento, manera de componer, y expresión verbal típica. Nadie puede negar el acierto de Hauréau en este punto sobre el verdadero autor del 'De unitate et uno'.

Sobre el ambiente doctrinal en que el 'De unitate et uno' fué escrito, debemos indicar, al menos como cosa provisional, algunos conceptos generales que nos orienten en su lectura. Como ya se puede observar con una sola ojeada al aparato crítico, la doctrina fundamental de la unidad en el 'De unitate et uno' tiene una base muy aristotélica, precisamente en la Metafísica aristotélica. En el principio mismo del opúsculo y en su conclusión final predomina la idea de la identificación del *uno* con el *ente*, de la *unidad* con la *res*, observación en que ya repararon S. Alberto Magno y Diego Ruiz de Montoya, como después hemos de ver. Aun más hincapié que estos dos sabios hizo en esa idea del *Ens et unum convertuntur* en nuestro opúsculo cierto comentarista que en toda su extensión hemos de trascribir entre los autores influídos. El concepto, como es sabido, viene de Aristóteles, de quien, además, copia Gundisalvo literalmente al fin del opúsculo una frase completa. Pudo Gundisalvo conocer en árabe la Metafísica y sin duda conoció también la *Vetustissima* latina. Sin embargo, esa frase, así literalmente copiada, pudo también conocerla de un modo indirecto, v. gr. por Adelardo de Bath [7]. Pero aun de este modo recibiría Gundisalvo el influjo de Aristóteles.

Sin embargo, también el neoplatonismo se había ya apoderado de esas ideas aristotélicas para darles nuevos sesgos y aplicaciones. Bonilla Sanmartín [8], después de Correns [9] aduce algunos testimonios tomados de la Στοιχείωσις Θλεοογική de Proclo: Toda pluralidad participa de la unidad; todo lo que participa de la unidad, es uno y no-uno; si toda pluralidad participa de una unidad, toda pluralidad es posterior a la unidad, etc.

Gundisalvo con la palabra *unidad* significa unas veces la totalidad del ser, como se ve, según dijimos, al principio y al fin del libro. La unidad en ese sentido es una propiedad trascendental del ente: *Unitas est id quod unaquaeque res est.* Tal es la conclusión última. Pero la función de la unidad en Gundisalvo, como también en Ibn Gabirol, se identifica también con la de la forma en el acto segundo, es decir, no en el estado de mera posibilidad y concepto, sino en el ser concreto: *Forma existens in materia... unitas est.* El haber distintas formas o unidades se debe a la pluralidad de materias presupuestas, *praesuppositione naturae* en el momento de unirse: *ita ut in quadam materia... in quadam vero,* etc. Si la unidad en el ser concreto viene así a identificarse

---

[6] M. Alonso Alonso, *Coincidencias verbales típicas en las obras y traducciones de Gundisalvo, en Al-Andalus,* XX (1955) p. 129 s.

[7] Adelardo de Bath, *De eodem et diverso* (en Beiträge z. Gesch. der Phil. des Mittelalters. IV, p. 23, p. 23, lin. 9-10: Quidquid enim est, aut unum aut plura est.

[8] A. Bonilla Sanmartín, *Historia de la filosofía española,* I, pp. 334-5.

[9] P. Correns, op. cit., p. 45.

con la forma estriba esto en que la función que en el neoplatonismo se concede a la unidad para obtener y conservar las cosas en la existencia, la atribuía Aristóteles a la actividad de la forma. Sostenían los neoplatónicos que la unidad era el fundamento de todas las perfecciones y de todos los bienes que los seres habían de participar. La forma de Aristóteles como elemento activo es la que había de obrar toda comunicación.

En la obra de Gundisalvo aparece, pues, la confluencia y la síntesis de dos conceptos: el aristotélico y el neoplatónico. El neoplatonismo mismo confluye en Gundisalvo mediante dos corrientes casi únicamente divididas por las lenguas en que venían encauzadas: el neoplatonismo (o platonismo) latino representado por Boecio y San Agustín, y el neoplatonismo arábigo-judaico, representado principalmente por Avicena e Ibn Gabirol. Dueño Gundisalvo de ambas lenguas podía intentar semejante conjunción. Por el aparato crítico se verá que Boecio influía ciertamente con tesis fundamentales. Pero al admitir Gundisalvo en el alma y en los ángeles la composición de materia y forma (propiamente potencia y acto) se conformaba no sólo con Ibn Gabirol, a quien por lo demás en la mayoría de sus puntos de vista va a combatir de un modo decisivo, sino también con San Agustín cuya autoridad por entonces se imponía al mundo latino aun en la filosofía. Esta conformidad, sin embargo, está más en la terminología que en la idea misma, como en otra parte veremos y advirtió ya Santo Tomás.

No obsta esto para que la conformidad con S. Agustín sea profunda en Gundisalvo: 'La teoría de una unidad superior como origen de toda otra unidad, la doctrina de la unidad creada por la que la existencia de una cosa cualquiera queda condicionada, la doctrina de que todas las cosas apetecen la unidad, la diferenciación de los grados en la unidad, mayor en los seres simples que en los corpóreos, la afirmación de una materia en el mundo espiritual: todas estas tesis las encontramos en S. Agustín tan expresas como en Ibn Gabirol' [10]. Coincidían éstos y con ellos Gundisalvo, porque eran canales de una misma fuente: el neoplatonismo. Aun religiosamente presuponían ambos la misma autoridad: *Audi Israel Dominus Deus noster dominus unus est* [11].

Mucho aprovecha Gundisalvo de las especulaciones de Ibn Gabirol; pero la coincidencia está más en las palabras que en el espíritu. La identificación de las palabras en la mayoría de los casos aparece indiscutible en nuestro aparato crítico. Una mala inteligencia que hemos de examinar, les concede también cierta unidad de pensamiento, pero ésta es inadmisible a poco que se consideren las cosas. El 'De unitate et uno' es una fuerte refutación del "Fons vitae". Los conceptos que persisten después de esa refutación, tienen un carácter aviceniano más bien que abengabiroliano. Pero fundamentalmente ambos autores, Avicena e Ibn Gabirol, son rechazados como después veremos.

Basten estas someras indicaciones para orientar al lector. Al menos como provisionales podemos ya admitirlas. Nuestro trabajo después de presentar el texto, será, pues, el de estudiar los autores que citan nuestro opúsculo e indicar la opinión que se formaron de la exactitud cristiana de sus ideas. Después examinaremos la opinión que ciertos autores modernos se han formado de esta obra. Y por fin diré lo que me parece que debe pensarse en el caso.

[10] P. CORRENS, op. cit., p. 44.
[11] PSALM. 80.

DOMINICI GUNDISALVI

liber

De unitate et uno.

'Unitas est, qua unaquaeque res dicitur esse una'. Sive enim sit simplex sive composita, sive sit spiritualis sive corporea, res unitate una est. Nec potest esse una nisi unitate, sicut nec alba nisi albedine, nec quanta nisi quantitate. 'Non solum autem unitate una est, sed etiam tamdiu est, quidquid est, id quod est, quamdiu in se unitas est. Cum autem desinit esse unum, desinit esse id quod est'. Unde est illud: 'Quidquid est, ideo est, quia unum numero est'. Quod sic ostenditur:

'Omne enim esse ex forma est', in creatis scilicet. Sed 'nullum esse ex

---

1: Vital de Four.

1-20: Cf. S. Thomas, *Sum. Theol.*, I, q. 11, a. 1: Unum non addit supra ens aliquam rem sed tantum negationem divisionis. Unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum. Et ex hoc ipso apparet quod *unum convertitur cum ente*. Nam *omne ens aut est simplex aut compositum*. Quod autem est simplex, est indivisum et actu et potentia. *Quod autem est compositum, non habet esse quamdiu partes eius sunt divisae, sed postquam consituunt et componunt ipsum compositum*. Unde manifestum est quod *esse cuiuslibet rei consistit in indivisione*. Et inde est quod *unumquodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem*.

1-2: Isaac de Stella; Vital de Four.

2-4: Vital de Four.

4-6: Vital de Four (dos veces); Enrique de Gand; Petau.

6-7: Juan Hispano; Isaac de Stella; Simón de Tournai; Alano de Lille; Helinando; S. Bonaventura; Ricardo de Mediavilla; Herveo Natalis; Pedro d'Auvergne; Rog. Bacon; Mt. de Aquasparta.

8-9: Vital de Four (dos veces); Gonzalvus Hispanus.

1: Euclides, *Elementa*, Lib. VII, 1: Unitas est qua unaquaeque res est una. — Ibn Gabirol, *Fons vitae*, IV, 13, p. 240, 14-15: Unitas communis est omni rei et est in omni re. — Pseudo-Dionysius, *De div. nom.*, XIII: Nullum enim existentium est non participans unius (Ml. 122, 1169).

1-7: Avicena, *Metaphysica*, III, f.° 78ra, 46 s: Qui vero tenent sententiam de numero posuerunt hunc principium substantiae; ipsum vero posuerunt compositum ex unitatibus, ita quod fecerunt unitates principia principiorum. Deinde dixerunt quod unitas est natura non pendens in sua essentia ex aliqua rerum, scilicet quod unitas est in omni re, et quod unitas in ipsa re est ipsa quidditas ipsius rei. Nam unitas in aqua est ipsamet aqua; et in hominibus est ipsi homines; et quod ipsa in quantum est unitas non eget ut sit aliqua ex rebus. Quidquid autem est non est id quod est nisi quia est unum designatum.

4-6: S. Augustinus, *De vera religione*, c. 34, n. 63-64: Omne quippe corpus verum corpus est sed falsa unitas. Non enim summe unum est, aut in tantum id imitatur, ut impleat. Et tamen nec corpus ipsum esset, nisi utcumque unum esset. Porro utcumque unum esse non posset, nisi ab eo qui summe unum est, id haberet. O animae pervicaces, date mihi qui videat omnis unius principium non esse nisi unum solum, a quo sit omne unum, sive illud impleat, sive non impleat (Ml. 34, 150). — Idem, *De moribus man.*, II, 6, n. 8: Nihil autem est esse quam unum esse; itaque in quantum quidque unitatem adipiscitur, in tantum est (Ml. 32, 1348). — Boethius, *De consol. phil.* III, pros. 11: Nostine igitur, inquit, omne quod est tamdiu manere atque consistere, quamdiu sit unum, sed interire atque dissolvi pariter atque unum esse destiterit.

6-7: Avicena, *Metaphysica*, III, 1, f.° 78ra, 54: Quidquid est, non est id quod est, nisi quia est unum designatum. — Boethius, *In Porphyrium:* Omne enim quod est, idcirco est, quia unum est (Ml. 64, 83, lin. 28).

8: Boethius, *De trinitate*, c. 2: Omne namque esse ex forma est (Ml. 64, 1250). — Hermann de Carintia en su *De essentiis* (Miscelánea-Comillas, V, p. 41, 30) cita también estas palabras y expresamente las atribuye a Boecio. Gundisalvo, que en el *De processione mundi* copia de Hermann unos 18 pasajes, en alguno de los cuales va citado Boecio, conocía, sin duda, que tales palabras eran de Boecio. Pero también conocía el concepto por Ibn Gabirol, *Fons vitae*, III, 39: Omne enim esse rei ex forma est; IV, 5 y V, 8: Esse rei non est nisi ex forma; IV, 5: Si esse rei, ut dicis, non est nisi per formam.

forma est, nisi cum forma materiae unita est. Esse igitur est non nisi ex coniunctione formae cum materia'. 'Unde philosophi sic describunt illud, dicentes: Esse est existentia formae cum materia', 'Cum autem forma materiae unitur, ex coniunctione utriusque necessario aliquid unum constituitur'. In qua constitutione illud unum non permanet, nisi quamdiu unitas formam cum materia tenet. Igitur 'destructio rei non est aliud quam separatio formae a materia. Sed separatio et unitio contraria sunt. Igitur si ex separatione destruitur res, profecto in suo esse non nisi unitione servatur. Unitio autem non fit nisi unitate. Quae cum ab unito separatur, unitio, qua unum erat, dissolvitur. Soluta autem unitione, destruitur essentia eius quod ex earum unitione provenerat; quare fit non-unum'. Quapropter, sicut unitate res ad esse ducitur, sic et unitate in illo esse custoditur. Unde esse et unum inseparabiliter concomitantur se et videntur esse simul natura.

Quia enim creator vere unus (est,) ideo rebus, quas condidit, hoc in munere dedit, ut unaquaeque habeat esse una. Ac per hoc, quia ex quo res habet esse, una est, ideo 'motus omnium substantiarum est ad unum et propter unum'; et nihil horum, quae sunt, appetit esse multa, sed omnia, sicut appetunt esse, sic

---

8-10: Pedro Hispano (dos veces); Juan Olivi.
8-14: Vital de Four; Petau; Alejandro de Hales, II, 657.
9-10: Bartolomé el Inglés.
10-12: Vital de Four.
11-12: Juan Olivi.
11-14: Vital de Four.
14-19: Bartolomé el Inglés.
17-21: Rog. Bacon.
19-21: Rog. Bacon (dos veces); Marston; Aquasparta.
22-29: Enrique de Gand.
23-24: S. Thomas: Ab eodem habet res esse et unitatem *(Quodl.* I, a. 6; cf. *Quodl.* VI, a. 1). Ab eodem enim habet res ens et quod sit una *(Sum. Theol.,* I q. 76, a. 7; cf. I q. 76, a. 7).
25: S. Thomas: Unumquodque esse appetit *(De potentia,* q. 3, a. 6).

8-10: Ibn Gabirol, *Fons vitae,* IV, 10, p. 234, 12: Non perficitur esse nisi ex coniunctione earum; V, 8, p. 270, 22-24: Omnino debes scire quod esse non sit nisi ex coniunctione materiae et formae; et proprietas esse non convenit materiae per se sed materiae et formae simul, quia materia non habuit esse nisi per coniunctionem formae sibi (y aun sigue hasta p. 271, 26); V, 9, p. 273: Esse in actu quod est proprium materiae et formae, cum uniuntur et componuntur; V. 10, p. 274, 17: Esse in actu non est, nisi quando materia adiungitur formae (cf. adhuc V, 31, p. 315).

10-11: Ibn Gabirol, *Fons vitae,* V, 10: Et propter hoc descripserunt esse dicentes: quod esse est existentia formae in materia.

11-12: Ibn Gabirol, *Fons vitae,* V, 9: Ex coniunctione materiae et formae fit natura alia composita ex illis, quae prius non erat in aliqua illarum per se.

14-19: Ibn Gabirol, *Fons vitae,* II, 23: Testificatio quod unitas tenet materiam unitam per eam est quod quando unitas separata fuerit ab unita per eam, destructur unitio eius et fiet non-unum et fortasse destruetur materia per destructionem formae, quae est unitas (cf. V. 9, p. 272, 26-273, 3). Item, etiam alio modo: Materia necesse habet unitate ad suam unitionem; et quidquid habet necesse unitate ad suam unitionem, non est unitum per se; ergo materia non est unita per se; et quia non est unita per se, erit separata per se. — Boethius, *De Consol. phil.,* III, pros. 11: At si distributae segregataeque partes corporis distraxerint unitatem, desinit esse quod fuerat. Eoque modo percurrenti cetera procul dubio patebit subsistere unumquodque, dum unum est; cum vero unum esse desinit, interire.

23-24: Cf. Pseudo-Dion., *De div. nom.,* V, 2 Mg. 3, 815 y Ml. 122, 1147.

24: Ibn Gabirol, *Fons vitae,* V, 32: Motus omnium substantiarum est ad unum et propter unum.

25-26: Ibn Gabirol, *Fons vitae,* V, 32: Nihil eorum quae sunt appetit esse multa; sed omnia appetunt esse unum; ergo omnia appetunt unitatem. — Boethius, *De Consol. phil.,* pros. 11: Quod autem, inquit, subsistere ac permanere petit, id unum esse desiderat; hoc autem sublato, ne esse quidem cuiquam permanebit... Omnia igitur unum desiderant. — Avicena, *De anima,* II, 1, fol. 6rb, 57: Generativa appetit ut per eam remaneat species; quia appetere permanere est res quae venit ex Deo in omni quod est... Idem, *Metaphysica,* VIII, 6, f.° 99vb, 65: Necesse esse per se est bonitas pura; et bonitatem desiderat omnino quidquid est. Id autem

et unum esse'. Quia enim omnia esse naturaliter appetunt, habere autem esse non possunt, nisi sint unum, ideo omnia ad unum tendunt.

'Unitas enim est, quae unit omnia et retinet omnia, diffusa in omnibus, quae sunt'. Quapropter, quia materia non habet esse nisi per unitionem sui cum forma, formam autem non tenet unitam cum materia nisi unitas, ideo materia eget unitate ad uniendum se et ad suscipiendum esse. Materia enim contraria est unitati, eo quod materia per se diffluit et de natura sua habet multiplicari, dividi et spargi; unitas vero retinet, unit et colligit. Ac per hoc ne materia dividatur et spargatur, necesse est ut ab unitate retineatur. Quidquid autem eget alio ad uniendum se, non unitur per se. Igitur materia non unitur per se. Quod autem per se non unitur, per se utique spargitur, quia 'omnis res, quae facit aliquam rem contraria agentis, facit contrariam factae rei'. Contrariorum enim contrarii sunt effectus. Quapropter, quia 'unitas facit unum, profecto materia faciet divisionem'. Ac per hoc 'unitas per se retinet materiam. Sed quod per se retinet, non potest facere separationem'.

'Forma ergo existens in materia, quae perficit et custodit essentiam cuiusque

---

30-35: Petau.
31-32: Bartolomé el Inglés.
31-34: Alejandro de Hales.
32: Bartolomé el Inglés.
36-37: Petau.
41-44: Petau.

quod desiderat omnis res, est esse et perfectio esse, in quantum est esse. Privatio vero in quantum eam sequitur esse et perfectio. Id igitur quod vere desideratur est esse; et ideo esse est bonitas pura et perfectio pura et omnino bonitas est id quod desiderat omnis res iuxta modulum suum...

25-27: Cf. Aristoteles, *De Anima*, II, 4, text. 34-35.

28-29: Ibn Gabirol, *Fons vitae*, V, 35: Radix communis in hoc est hoc quod unitas vincit omnia et est diffusa in omnibus et retentrix omnium.

31-35: Ibn Gabirol, *Fons vitae*, V, 26, p. 305-306: Cur materia est retenta et forma retinens? Quia forma est unitas patiens ab unitate prima, quae totum retinet et in qua totum existit, et quia unitas adunit rem et coniungit, ne multiplicetur nec dispergatur ideo oportet ut sit retentrix materiae. Sed quia natura materiae est multiplicari et dividi, debet uniri ab unitate et retenta esse et collecta. — Avicena, *De anima*, II, 1, f.° 6va: Non enim est de natura elementorum et corporum contrariorum coniungi per se, sed de natura habent ire ad partes diversas, quae non coniungit nisi anima propria. — La idea se halla ya en los comentaristas griegos, v. gr.: Juan Filópono, *Comment. in De anima*, Lyon, 1544, Prólogo f.° 3ra: Omne corpus secundum suam naturam dispergi et in infinitum dividi potest. Opus ergo habet aliquo quod ipsum contineat. Hoc ergo quod continet, quoniam vel est anima, vel aliqua alia potentia...

35: Ibn Gabirol, *Fons vitae*, IV, 13, p. 240, lin. 10-15.

35-36: Ibn Gabirol, *Fons vitae*, II, 23: Testificatio... Cf. Nota a lín. 14-19. Además, *Fons vitae*, V, 9: Item alio modo, cf. Nota a lín. 14-19.

36-37: Ibn Gabirol, *Fons vitae*, II, 23: Omnis res quae facit aliquam rem contraria agentis facit contrariam rei factae.

38-39: Ibn Gabirol: *Fons vitae*, II, 23: Sed una facit unitatem; ergo materia facit separationem, quae est contraria unitati.

39-40: Ibn Gabirol, *Fons vitae*, II, 23: Unitas per se materiam quae est unita per eam; et res quae tenet per se, non potest facere separationem.

41-48: Ibn Gabirol, *Fons vitae*, II, 20: Forma existens in materia quae perficit essentiam omnis rei et per quam factum est unumquodque quidquid est, est unitas veniens a prima unitate, quae creavit eam, h o c est quia prima unitas, quae est unitas sibi ipsi, fuit creatrix alterius unitatis, quae est infra eam. Et quia haec unitas fuit creata a prima unitate vera, quae unitas non habet principium neque finem, nec mutationem nec diversitatem, necesse fuit ut unitas creata ab ea habeat principium et finem et adveniat ei mutatio et diversitas. Ac per hoc facta est dissimilis ab unitate perfecta prima, quae fecit eam. Et quia haec unitas, secundum hoc quod dixi, est opposita unitati perfectae verae, et advenit ei multiplicitas et diversitas et mutabilitas, necesse fuit ut esset divisibilis habens varios ordines (Gundisalvo omite la alusión a los órdenes y continuará después el pasaje aquí interrumpido para alterar completamente su sentido, poniendo inmediatos a la acción creadora dos géneros de seres que Ibn Gabirol pone mediatos).

rei, unitas est descendens a prima unitate, quae creavit eam. Prima enim et vera unitas, quae est unitas sibi ipsi, creavit aliam unitatem, quae esset infra eam. Sed, quia omne creatum omnino diversum est ab eo, a quo creatum est, profecto creata unitas a creante unitate omnino diversa esse debuit et quasi opposita. Sed, quia creatrix unitas non habet principium neque finem, nec permutationem nec diversitatem, ideo creatae unitati accidit multiplicitas et diversitas et mutabilitas': ita ut in quadam materia sit habens principium et finem, in quadam vero principium et non finem, quia in quibusdam subiacet permutationi et corruptioni, in quibusdam permutationi sed non corruptioni.

'In quibus enim materia est subtilis, simplex, remota a contrarietate et separatione, parificatur ei unitas et unitur cum ea sic, ut haec et illa sint unum non divisibile in actu', sicut in caelestibus, in quibus unitas a materia inseparabilis est, et ideo carent fine, quia perpetua sunt.

'In quibus vero materia fuerit spissa, debilis, non adaequatur ei unitas, sed debilitatur in uniendo et retinendo eorum essentiam, et ob hoc dissolvitur essentia eorum, quia non retinetur ab unitate', sicut in generatis, quae habent principium et finem.

'Quanto enim unaquaeque unitas fuerit propinquior primae et verae unitati, tanto materia formata per illam erit magis una et simplicior; et, e contrario, quanto remotior fuerit a prima unitate, tanto erit multiplicior et compositior. Et, ob hoc, unitas quae duxit ad esse materiam intelligentiae, est magis una et simplex, non multiplex nec divisibilis essentialiter; sed, si divisibilis est, hoc siquidem accidentaliter est. Et ideo haec unitas simplicior et magis una est

---

44-50: Alejandro de Hales, I, 89.
46-48: Isaac de Stella: Thierry de Chartres.
48-65: Petau (refundiendo); Guillermo d'Auvergne (refundiendo).
51-61: Santo Tomás propone los mismos tres géneros: *Sum. Theol.* I q. 9, a. 2 (Si autem dicatur... esse et non esse earum); cf. I q. 46, a. 3. — *Contra Gent.* II, 18, 8; 30, 4; 33, 1. — *De angelis* (de subst. separ.), c. VI (Nam genus substantiae sicut... particulariter recipientibus); *Ibd.* (Rursumque substantiis omnibus... est compositio materiae et formae); *Ibd.*, c. VIII (Solo autem hoc modo... est posterioribus causa essendi); *Ibd.* (Oportet igitur... creare, ut dictum est). — *De causis*, X (Materia enim inferiorum...). — *Quodl.* III, a. 6. — *De ver.*, q. 5, a. 3.
51-52: S. Thomas, *Sum. Theol.* I, q. 12, a. 3: Actus autem proportionatur ei cuius est actus.
59-61: Alejandro de Hales, II, 65.
59-66: S. Thomas, *Sum. Theol.* I q. 8, a. 1 ad 3: Dicuntur autem res distare a Deo propter dissimilitudinem naturae vel gratiae, sicut et ipse est super omnia propter excellentiam suae naturae.—Es también modo de hablar de S. Pablo, Eph. 2, 13; 17.
62-72: Petau.

51-53: Ibn Gabirol, *Fons vitae*, II, 23: Quia quando fuerit materia subtilis, simplex, longe a discordia et separatione, parificabitur ei unitas et unietur cum ea, et haec et illa fient una res non divisibilis in actu.

52: Parificatur. Sobre esta palabra en Gundisalvo, véase M. Alonso, *Coincidencias verbales típicas en las obras y traducciones de Gundisalvo*, en *Al-Andalus*, XX (1955), p. 129 s.

55-57: Ibn Gabirol, *Fons vitae*, II, 23: Sed quando materia fuerit spissa, debilis, non adaequabitur ei unitas, sed debilitabitur ad uniendum eam et ad coniungendum eius essentiam. Unde separatur tunc materia et non retinetur ab unitate sed discordant. Et sic multiplicata est unitas et divisa. (Las adiciones de Gundisalvo son aplicaciones de él, no de Ibn Gabirol, que en esas adiciones habla de la acción mediata, no inmediata, como Gundisalvo.)

59-66: Ibn Gabirol, *Fons vitae*, II, 23 (continúa el pasaje antes interrumpido para poner en la acción creadora inmediatos dos géneros de seres que Ibn Gabirol pone como mediatos): Et quaecumque unitas fuerit propinquior veritati verae primae, materia formata per illam erit unitior et simplicior; et, e contra, quanto remotior fuerit a prima unitate, erit multiplicior et compositior. Et ideo unitas quae duxit ad esse materiam intelligentiae, est una simplex, non divisibilis nec multiplicabilis essentialiter; sed si est divisibilis, accidentaliter est. Ergo haec unitas est simplicior et unitior ceteris unitatibus quae ducunt ad esse ceteras substantias ideo quia cohaeret primae unitati, quae fecit eam...

omnibus unitatibus, quae ducunt ad esse ceteras substantias, eo quod' immediate 65
'cohaeret primae unitati, quae creavit eam'.

'Sed, quia unitas subsistens in materia intelligentiae est unitas simplicitatis, ideo necessario unitas subsistens in materia animae, quia infra eam est, crescit et multiplicatur et accidit ei mutatio et diversitas. Et sic paulatim descendendo a superiore per unumquemque gradum materiae inferior unitas augetur et mul- 70
tiplicatur, quousque pervenitur ad materiam, quae sustinet quantitatem scilicet substantiam huius mundi'.

'Quae, quia a prima unitate remotissima est, ideo spissa et corpulenta et constricta est. Et propter spissitudinem et grossitudinem suam opposita est substantiae superiori, quae est subtilis et simplex, quoniam illa est subiectum 75
principii et initii unitatis, haec vero est subiectum finis et extremitatis unitatis. Finis vero multum distat a principio, quoniam finis non est dictus nisi defectus virtutis et terminus'.

'Unde, secundum descensum unitatis a superiore ad inferius, fit degeneratio suae simplicitatis et minoratio suae virtutis ad similitudinem aquae, quae in 80
ortu suo subtilis et clara nascitur, sed paulatim deorsum defluens in paludibus et stagnis inspissatur et obscuratur. Sic paulatim variatur unitas propter varietatem materiae, quae sustinet eam'. Nam quia 'aliquid materiae est spirituale,

---

67-72: Cf. S. Thomas, *Sum. Theol.* I q. 9, a. 1 ad 2 et 3.
73-91: Cf. Alejandro de Hales, I, 121.
79-82: Vital de Four.
82: Bartolomé el Inglés.

65: Immediate. Temeroso, sin duda, Gundisalvo de que supuesta la inmediación de los otros dos géneros no tuviese alguien a éste por inmediato, añade al texto la palabra *immediate*. Pero así, la cercanía a Dios se convierte en cercanía de nobleza y semejanza, sin anterioridad de acción ni de tiempo.

67-72: Ibn Gabirol, *Fons vitae*, II, 20: Et quia unitas subsistens in materia intelligentiae, est unitas simplicitatis, secundum quod dictum est, necesse fuit ut augmentaretur unitas subsistens in materia animae, et multiplicaretur quia ordo huius unitatis est infra ordinem unitatis subsistentis in materia intelligentiae. Et ideo necesse fuit ut augmentaretur haec unitas et multiplicaretur et adveniret ei mutatio et diversitas in ceteros ordines materiae sustinentis eam secundum descensum gradus materiae ad inferius et elongationis suae a superiori, donec perveniat ad materiam quae sustinet quantitatem, idest substantiam huius mundi... (Adviértase cómo Gundisalvo vuelve a omitir lo de los *órdines*.)

68-69: Correns compara esto con *Fons vitae*, V, 3, p. 315, lin. 12-21. A mí me parece poco literal esa cita y aun la idea no parece la misma. Aquello en que la idea pudiera coincidir se halla también en lo citado aquí.

73-78: Ibn Gabirol, *Fons vitae*, II, 20: Unde haec substantia inferior in sua spissitudine et grossitudine fuit opposita substantiae altiori in sua simplicitate, quia haec substantia est subiectum principii et initii unitatis, et haec alia substantia est subiectum finis et extremitatis unitatis; et ideo finis non potest convenire principio, quia finis non est dictus nisi defectus virtutis principii et terminatio.

79-83: Ibn Gabirol, *Fons vitae*, II, 21: Exemplum autem huius quod dixi de simplicitate substantiae, ex quo incipit usque ad naturam et corporeitatis substantiae a natura usque ad ultimum centrum, est aqua decurrens et praeceps, alia superveniens alii, quae in principio tenuis et limpida, paulatim densatur in stagnum, et fit tenebrosa; et sicut plumbum quod de fornace extrahitur, partim est lucidum et visui pervium; partim e contrario est; similiter palam possumus videre diversitates unitatum in materia quae sustinet eas.

83-84: Ibn Gabirol, *Fons vitae*, II, 23: Eius aliquid est spirituale subtile, aliquid corporale spissum (Nótese que Gundisalvo pone esto no sólo en la materia de los generables y de los cielos, sino también en la de los ángeles. De hecho no habla nunca de una materia exclusivamente espiritual aunque en las traducciones emplea ese vocabulario u otro parecido, v. gr.: Avicena, *Metaphysica*, I, 2, f.° 70vª, 55: De rebus formalibus quae non sunt in materia, vel, si sunt in materia, non tamen corporea. Tal vez los Escolásticos lo entendieron así, v. gr., Felipe el Canciller, que dice: Ad hoc responderunt quidam quod quaedam est materia, quae distinguitur contrarietate et quantitate et substantiali forma, ut in generabilibus et corruptibilibus; altera quae distinguitur quantitate et substantiali forma, ut in caelo et sole; tertia est quae neque quantitate neque contrarietate sed solis substantialibus formis (Apud Dom O. Lottin, I, 433).

et aliquid eius corporale', est aliquid eius purum et lucidum, et aliquid eius est spissum et obscurum. Et hoc propter quantitatem, cuius partes in aliquibus sunt rariores ut in aere, in aliquibus vero constrictiores ut in lapide. Ideo unaquaeque pars materiae secundum gradum suae elongationis a prima unitatis origine recipit unitatem, qua dignior est ex sua aptitudine. 'Inde est quod videmus partes ignis nimis unitas et simplices et aequales, adeo quod forma eius videtur una, non habens in se diversitatem; partes vero aeris et aquae invenimus magis diversas et separatas, adeo quod partes eorum et unitates discerni possunt'. In duris autem et spissis unitatis iam maior est diversitas et obscuritas.

Quia igitur 'materia in supremis formata est forma intelligentiae, deinde forma rationalis animae, postea vero forma sensibilis animae, deinde inferius forma animae vegetabilis, deinde forma naturae, ad ultimum autem in infimis forma corporis', 'hoc non accidit ex diversitate virtutis agentis, sed ex aptitudine materiae suscipientis'. 'Forma enim est quasi lumen', eo quod sicut per lumen res videtur, sic per formam cognitio et scientia rei habetur, non per materiam. Sed hoc lumen in quibusdam est clarius, in quibusdam vero obscurius, prout materia, cui infunditur, fuerit clarior vel obscurior. 'Quo enim materia fuerit sublimior, fit subtilior et penetratur tota a lumine. Et ideo substantia ipsa fit sapientior et perfectior, sicut intelligentia et rationalis ani-

---

93-96: Vital de Four.

97-98: S. Thomas, *Sum. Theol.*, I q. 12, a. 1 ad 2: Omnis cognitio est per formam. — Lo que luego sigue en Gundisalvo es lo que S. Tomás llama *non perfectum per formam.*

97-101: Aquasparta.

98-101: Bartolomé el Inglés.

88-91: Ibn Gabirol, *Fons vitae*, II, 21: Quia videmus partes ignis nimis unitas et simplices et aequales adeo quod forma eius videtur una non habens in se diversitatem; partes vero aeris et aquae invenimus magis diversas et separatas adeo quod partes eorum et unitates palam manifestatae fiunt.

93-96: Ibn Gabirol, *Fons vitae*, V, 20: Forma intelligentiae est forma prima spiritualis quae coniuncta est materie; et quae eam sequitur, est forma animae rationalis; deinde forma animae sensibilis; deinde forma animae vegetabilis, deinde forma naturae; deinde forma substantiae; deinde forma corporis; deinde figurae et coloris.

96-97: Ibn Gabirol: *Fons vitae*, IV, 14: Diversitas et divisio, quae accidit formis, non est propter formam in se ipsa sed propter materiam quae eam sustinet.

96: Ibn Gabirol, *Fons vitae*, IV, 14: Postquam forma est lumen purum...

100-120: Ibn Gabirol, *Fons vitae*, IV, 14: Et propter hoc accidit quod una substantia est sapientior alia et perfectior, scilicet propter spissitudinem materiae et turbationem, non propter formam in se ipsa, quia scientia et cognitio ex forma est, quia forma est lumen purum et materia e contrario. Et quo fuerit materia subtilior et superior propter diffusionem luminis in illa fiet ipsa substantia prudentior et perfectior, sicut intelligentia et anima; et, e contrario, materia quo magis descenderit, non fit spissa nisi propter elongationem luminis quod est infusum in illa, et propter multiplicitatem partium eius. Exemplum autem huius est sicut aer, quo magis elongatur a visu, impeditur visus ab intuendo in eum et non apprehendit formas visibiles, quae sunt post eum propter densitatem et multiplicitatem partium eius; et constringitur aer et corporatur et fit impedimentum inter visum et visibile; et, e contrario, quo magis appropinquaverit visui, penetrabitur virtute visibili et rumpetur. Similiter et lumen quod est diffusum in hyle, hoc est quia hyle, quo magis descenderit, constringitur et corporatur et partes eius mediae prohibebunt ultimas partes perfecte penetrari lumine. Similiter dicendum est de omnibus partibus materiae, hoc est quia non est possibile ut tantum luminis penetret partem secundam quantum primam nec ad tertiam tantum luminis pervenit quantum ad mediam. Similiter dicendum est de ceteris partibus, donec perveniatur ad partem inferiorem ex illis... Ac per hoc constabit quod mutatio quae cadit in lumen diffusum in materia, non est nisi propter materiam, non propter lumen in se, sed ad similitudinem luminis solis, quando permiscetur tenebris; aut panni subtilis albi, quando induitur a corpore nigro, quia occultabitur candor propter abundantiam nigredinis; vel ad similitudinem luminis penetrantis tres vitreas, scilicet quia vitrum secundum minus habet luminis quam primum, et tertium minus quam secundum; et constat quod non est hoc ex debilitate luminis sed propter vitra prohibentia penetrationem luminis.

ma. Et, e contrario, quo materia fuerit inferior, fit spissior et obscurior et non ita tota penetratur a lumine. Quo magis enim materia descendit, sicut iam dictum est, constringitur, spissatur et corpulentatur; et partes eius mediae prohibent ultimas perfecte penetrari a lumine. Non enim est possibile, ut tantum luminis penetret partem secundam, quantum primam; nec ad tertiam tantum luminis pervenit quantum ad mediam. Et sic paulatim, donec perveniatur usque ad partem materiae infimam. Quae, quia remotissima est a fonte luminis, lumen debilitatur in illa. Nec tamen hoc fit propter lumen in se, sed propter multam densitatem et obscuritatem materiae in se. Quemadmodum lumen solis, cum admiscetur tenebroso aeri, non est illius virtutis, cuius est admixtum claro aeri; vel, quemadmodum pannus albus tenuissimus, cum induitur a corpore nigro, occultatur candor eius propter abundantiam nigredinis; vel, quemadmodum, si tres vel plures fenestrae vitreae una post aliam recte contra radium solis disponantur in ordine, constat siquidem quod secunda minus recipit luminis quam prima, et tertia minus quam secunda et sic usque ad ultimam fit defectus luminis non propter lumen in se sed propter elongationem fenestrae vitreae a lumine. Ita et lumen formae unitatis, quod infusum est materiae, descendendo fit debile et obscurum, ita ut primum eius multum discrepet a medio et medium ab ultimo',

Et propter hanc diversitatem formae unitatis non uno modo sed pluribus dicitur aliquid esse unitate unum. Unum enim aliud est essentiae simplicitate unum, ut Deus. 'Aliud simplicium coniunctione unum, ut angelus et anima, quorum unumquodque est coniunctione materiae et formae'. 'Aliud est continuitate unum, ut arbor vel petra. Aliud est compositione unum, ut ex multis tabulis una arca, vel ex multis parietibus una domus'. 'Alia dicuntur unum aggregatione, ut populus et grex, congeries lapidum vel acervus tritici' 'Alia dicuntur

114-120: Vital de Four.

123-125: Alano de Lille (dos veces); Alejandro de Hales; S. Bonaventura; S. Albertus M.; S. Thomas (dos veces); Peckam; Juan Olivi; Vital de Four (dos veces); Gonzalvus Hispanus; Correctorium; J. Baconthorp; Alejandro de Alejandr a; Petau.

124-125: S. Augustinus, *De genes. ad litteram*, VII, c. 6, n. 9: Fortasse potuit et anima antequam ea ipsa natura fieret quae anima dicitur..., habere aliquam materiam pro suo genere spiritalem... Cf. ibd. c. 27, n. 39; etc.

125-127: Cf. Avicena, *Sufficientia*, I, I, 10, f.° 19rb, 32: Et materia aliquando sufficit per se sola, ut sit ipsa pars materialis eius quod habet materiam (et hoc fit in aliqua materia rerum); et aliquando non sufficit nisi adiuncta fuerit ei alia materia ex qua et ipsa confletur quasi una materia ad perficiendum formam rei (et hoc fit in alia materia rerum), sicut herbae ad electuarium et sicut humores ad corpus. Et cum fuerit materia ex qua res non provenit nisi alia materia fuerit ei adiuncta, aliquando erit ex commixtione tantum, sicut singularis hominum in exercitu et domus in civitate. Aliquando erit ex coniunctione et compositione simul tantum, sicut lateres et trabes domui. Aliquando erit ex coniunctione et compositione et conversione, sicut elementa generatis... (fol. 19va, 28). Et dicitur forma ipsamet species et dicitur forma figura et depictio et dicitur forma dispositio congregationis, sicut forma exercitus et forma propositionum ordinatarum. Et dicitur forma ordo vivendi sicut lex. Et dicitur forma omnis affectio quaecumque fuerit. Et dicitur forma certitudo cuiuscumque rei sive fuerit substantia sive sit accidens... Et forma quae accipitur pro uno ex principiis est secundum comparationem eius quod est compositum ex ipsa et materia... Sed constitutio materiae per formam fit alio modo: Causa etenim formalis aliquando est respectu generis aut speciei, et haec est forma quae constituit numerum; aliquando est respectu alius modi et haec est forma sine qua materia fit species, quia ipsa ipsa suerveniens est sicut formae figurae ad lectum et albedo respectu corporis albii (Tales principios formaban la mente de Gundisalvo, traductor de Avicena.)

127-128: S. Bernardus, *De consideratione*, V, c. 8, n. 18 (Ml. 132, 799): Est unitas quae collectiva potest dici, dum verbi causa multi lapides faciunt acervum unum...

128-130: Avicena, *Metaphysica*, III, 2, f.° 18vb, 17: Unum autem actualitate est comparatio aliqua, sicut hoc quod comparatio navis ad rectorem, et civitatis ad regem; hae enim duae comparationes consimiles sunt. Nec est earum unitio per accidens.

proportione unum, ut rector navis et gubernator civitatis dicuntur unum simi-
130 litudine officii'. 'Alia dicuntur unum accidente, ut diversa subiecta eiusdem qualitatis dicuntur unum in ea, sicut nix et gypsum sunt unum in albedine' .Alia dicuntur unum numero, ut diversa accidentia, qua eidem subiecto insunt, dicuntur unum numero, idest in numerando, ut hoc dulce et hoc caeruleum, vel hoc longum et hoc latum. Alia dicuntur unum ratione sed hoc duobus modis:
135 quia vel ratione consortii, ut intellectus et res et vocabulum unum genus; vel ratione unius sacramenti, ut *spiritus, aqua et sanguis* dicuntur unum. Alia dicuntur natura unum, ut participatione speciei plures homines unus. Alia dicuntur unum natione vel lingua, ut multi homines dicuntur gens una vel una tribus. Alia dicuntur unum more, sed hoc duobus modis: quia vel secundum
140 consensum virtutis et dilectionis, ut *multitudinis credentium erat cor unum et anima una;* vel secundum consensum eiusdem vitii plures homines dicuntur unum, ut *qui adhaeret meretrici, unum corpus efficitur.*

Sic omnia unitatem appetunt, ut etiam quae multa sunt, unum dici velint. Quaecumque enim sunt, id quod sunt, aut vera unitate esse nituntur, aut saltem
145 eam simulando mentiuntur. 'Quidquid enim est, vel unum est vel plura'. 'Pluralitas autem non est nisi ex aggregatione unitatum. Quae unitates si sunt disgregatae, faciunt multitudinem; si vero fuerint continuae in materia, faciunt magnitudinem. Quapropter inter unitates quantitatis discretae et unitates quantitatis continuae subsistentis in materia nihil interest nisi quod illae disgregatae
150 sunt, istae vero continuae. Continuum ergo non est nisi ex disgregato, quia intellectus continuitatis in continuo non est nisi continuatio disgregatorum. Ac per hoc necesse est ut continua quantitas non adveniat in substantiam nisi ex unitatibus. Quamcumque enim partem quantitatis signaveris, necesse est ut sit

---

143-144: Ruiz de Montoya; Alejandro de Hales, I, 126.
143-148: Vital de Four.
143-152: Enrique de Gand.

130-131: Avicena, *Metaphysica*, III, 2, f.° 78rb, 21: Unum autem secundum accidens cum de aliquo cui adiunctum est aliud, dicitur quod ipsum est alterum et dicitur quod utraque sunt unum et hoc est vel... vel... vel sunt duo subiecta unius praedicati, sicut cum dicimus quod nix et gypsum sunt unum scilicet in albedine, eo quod accidit praedicari de utrisque unum accidens.

136: 1 Io. 5, 8.

139: S. Bernardus, *De consideratione*, V, c. 8, n. 18 (Ml. 132, 799): Est et consentanea (unitas), cum per caritatem multorum hominum est cor unum et anima una. Est et votiva, cum anima votis omnibus adhaerens Deo unus spiritus est (cf. Act. 4, 32; 1 Cor. 6, 17).

140: Act. 4, 32.

142: 1 Cor. 6, 16.

143-145: S. Augustinus, *De moribus man.*, II, c. 6, n. 89: Unitatis est enim operatio convenientia et concordia, qua sunt, quantum sunt, ea quae composita sunt; nam simplicia per se sunt, quia una sunt; quae autem non sunt simplicia, concordia partium imitantur unitatem et in tantum sunt in quantum assequuntur (Ml. 32, 1348).

145: Aristoteles, *Metaphysica*, III, c. 4, 1001: ἅπαντα δὲ τὰ ὄντα ἢ ἕν ἢ πολλά ὧν ἕν ἕκατον cf. IV, c. 2, 1003: εἰ δὲ τὸ ὄν καὶ τὸ ἕν ταὐτὸ καὶ μία φύσις cf. X, c. 2, 1054: ταὐτὸ σημαίνει πως τὸ ἕν καὶ τὸ ὄν. Cf. Adelardo de Bath, *De eodem et diverso* (en *Beit. z. G. des Phil. d. Mittelalters*, IV, p. 25, 9: Quidquid enim est, aut unum aut plura est).

145-154: Cf. Ibn Gabirol, *Fons vitae*, II, 22: Et etiam quamcumque partem quantitatis signaveris necesse est ut sit aut unum aut plura. Et pluralitas non est aliud nisi ex multiplicatione unius... Unde inter unitates numeri discreti et unitates quantitatis continuae subsistentis in materia non est differentia nisi quod illae sunt disgregatae, istae vero continuae. Ergo continuum non est nisi ex disgregato, quia intellectus continuationis in continuo non est nisi continuatio disgregatorum in disgregatis. Ac per hoc necesse est ut continua quantitas sit adveniens substantiae ex unitatibus.

unum vel plura'. Sed omnis pluralitas, ut dictum est, ex unitatibus est. Unde aperte datur intelligi quod 'discretae et continuae quantitatis radix una est, eo quod composita sunt ex una re et resolvuntur ad unum; et etiam quia partes corporis, quo magis fuerint sibi coniunctae et constrictae, ipsum corpus erit spissius et magis quantum, ut lapis; et, e contrario, quo magis fuerint partes corporis dissolutae et rarae, ipsum erit subtilius et minus quantum, ut aer. Verum est igitur quod continua quantitas non venit in substantiam nisi ex coniunctione et confluctione unitatum in illa'.

Unitas igitur est qua unaquaeque res est una et est id quod est.

(*Continuará.*)

MANUEL ALONSO, S. I.

Universidad Pontificia de Comillas.

153 s: Alejandro de Hales, I, 121.
162: Ruiz de Montoya.

155-161: Ibn Gabirol, *Fons vitae*, II, 22: Ac per hoc significatur quod radix eorum una est, quia composita sunt ex una re et resolvuntur ad unum. Et etiam quia partes corporis, quo magis fuerint sibi coniunctae et astrictae, ipsum corpus erit spissius et magis quantitas, ut lapis; et, e contrario, quo magis fuerint partes corporis dispersae et dissolutae, ipsum erit subtilius et minus quantitas, sicut aer. Ac per hoc signi icatur quod quantitas non venit in substantiam nisi ex coniunctione et confluctione unitatum in illa.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

VAN LAER, P. HENRY: *Philosophico-Scientific Problems.* Translated by Henry J. Koren. Duquesne University Press. Pittsburg, 1953; 25 × 17 cm., 168 págs.

Trátase de una colección de siete estudios, escritos originariamente en diversas lenguas y publicadas en diferentes revistas y libros, que se ocupan de algunos problemas de actualidad, colocados en esa "tierra de todos" que son los confines entre la filosofía y las ciencias. Para ponerlos al alcance de los lectores de habla inglesa, la *Duquesne University,* en la que el autor fué profesor-visitante de filosofía de la naturaleza durante el curso 1952-1953, emprendió su traducción y publicación. A lo largo de toda la obra se echan de ver las cualidades de un egregio filósofo y publicista didáctico que adornan a H. van Laer, sacerdote profesor de filosofía tomista en la universidad de Leyden, y uno de los componentes más ilustres de la actual escuela neoescolástica holandesa de filosofía de la naturaleza: conocimientos amplios y profundos, análisis sutil y ordenado, juicio exacto y objetivo, exposición clara y completa, en cuanto la extensión del trabajo lo permite.

Ante todo se establece el *valor de la filosofía tomista en el estudio de la ciencia física.* Por su posición realista moderada, que muestra grande respeto por los derechos de la razón y por los de la experiencia, se ha acomodado maravillosamente a la ciencia que trata de conocer el ser de la naturaleza y de sus elementos: así se coloca entre el racionalismo y el empirismo. Frente a la actitud idealista o positivista de no pocos científicos, el tomismo—para el que "explicar" es conocer por las causas—ofrece al físico tres principios directores en las teorías explicativas: el de causalidad, el del conocimiento análogo o imperfecto y el de eliminación de los elementos superfluos. Por su parte, las llamadas consecuencias filosóficas de las ciencias físicas—relatividad espacial y temporal, indeterminismo cuántico, problema de los cambios, materialización y desmaterialización—no oponen dificultad alguna sólida contra el realismo neoescolástico.

Ningún problema tan acuciante y tan difícil a la vez para el cosmólogo como el que da la esencia de la materia, en contraposición al espíritu, atacado por el autor en su artículo: *la extensión como el criterio de la materia.* Rechazada la ampliación indebida que no pocos físicos hacen de la palabra "inmaterial"—aplicándola al éter, a la electricidad, a la luz y a toda radiación electromagnética—, urge el describir y señalar una característica esencial especificativa de la materia. Puesto que las propiedades físicas—tales como la

masa, el peso, etc.— no pueden ser tomadas como el criterio universal de la materia, se señala como tal la *extensión*, es decir, la continuidad formal. Aunque la prudencia filosófico-científica exige que la tesis de la continuidad formal, en los últimos elementos por lo menos, sea conservada mientras no se presenten en favor de la contraria argumentos sumamente sólidos, no se puede proponer—a nuestro juicio—como plenamente cierta la tesis tradicional escolástica, como lo hace el autor. Conviene recordar que no faltan en la actualidad cosmólogos neoescolásticos que piensan que ciertos experimentos delicadísimos de la física reciente apuntan hacia una solución de tipo dinamista, tal vez según el "continuo virtual" de Palmieri.

Sobresaliente interés alcanza el capítulo tercero, estudio muy completo y ordenado acerca del *principio de verificación*, esencial al neopositivismo de gran parte de los actuales físicos. Aunque concordes en la formulación general del principio—"una proposición sólo tiene sentido en cuanto puede ser comprobada"—, discrepan los autores cuando se trata de la interpretación del mismo, hasta llegar los más radicales a la fórmula falsa y absurda: "lo que no puede ser medido, no puede existir o no tiene sentido". La misma disensión se muestra en la definición de los términos, para lo cual se han propuesto tres métodos diversos: el positivismo psicológico, el operacionalismo y el positivismo físico. La crítica serena y profunda del principio está sintetizada en seis proposiciones, sólidamente establecidas, de las cuales la última enuncia: "el principio de verificación no puede ser basado sobre los datos de la ciencia física moderna; por tanto los conceptos metafísicos no pueden ser impugnados en nombre de ella".

A la cuestión científico-filosófica de *la posibilidad de la acción a distancia* está consagrado el capítulo más extenso—sesenta y cinco páginas—, verdadera monografía sobre este argumento. Comienza con la exposición de la doctrina aristotélico-tomista acerca de la localización—según la interpretación de Hoenen—de la tesis sobre la acción y la pasión, y de las variadas opiniones defendidas con el correr de los tiempos. Sigue luego el desarrollo y enjuiciamiento de los diferentes grupos de argumentos "a priori" y "a posteriori" para demostrar la imposibilidad ya metafísica ya física de la acción a distancia. La conclusión respecto de las pruebas inductivas suena así: "Del hecho de que los cuerpos únicamente obran cuando están en contacto, mediato o inmediato, se puede concluir con un alto grado de certeza, no sólo que la acción *in distans* no se da en la naturaleza, sino también que la naturaleza de la materia hace imposible semejante acción". Pero, pues la experiencia no pasa de los hechos a escala humana, la extrapolación al macrocosmos y al microcosmos sólo puede dar probabilidad; además, no se ve cómo del hecho de la no existencia se pueda pasar al de la imposibilidad metafísica, fundada en la naturaleza de la materia en cuanto tal. Menos convincente resulta todavía el argumento "a priori", fundado en la dependencia del paciente respecto del agente, que Van Laer elabora y juzga el solo dotado de validez. "Es necesario que el agente y el paciente formen un *sistema* en el orden natural, un *todo* cuantitativo. Esto sólo puede tener lugar si los dos cuerpos están relacionados *localmente* entre sí. Semejante enlace puede obtenerse únicamente por el *contacto* local, mediato o inmediato." El mismo autor reconoce que el valor del raciocinio depende de la teoría tomista de la ubicación, que él juzga verdadera. En este supuesto,

la segunda afirmación parece cometer una petición de principio: ¿no pueden los cuerpos formar un todo cuantitativo sino en cuanto están relacionados localmente entre sí? La imposibilidad no resulta en todo caso evidente.

Los dos siguientes estudios están dedicados al problema siempre candente de la *causalidad*. El primero—publicado en Revue de Louvain (1950)—, bajo el título de *causalidad, determinismo, previsibilidad y ciencia moderna,* desarrolla y examina magistralmente estas nociones, con tanta frecuencia ignoradas o confundidas por los científicos y filósofos modernos, y señala el enlace de la ciencia moderna con el principio metafísico de causalidad, que ha de ser distinguido de los principios de determinismo y previsibilidad. El segundo versa sobre *causalidad y finalidad con respecto a la ciencia física:* expone la doctrina tradicional de la escuela acerca de las causas extrínsecas, que luego aplica a las explicaciones causal y final en la ciencia física, para concluir atinadamente que "una correcta intuición en el problema de la causalidad y de la finalidad conducirá ciertamente a una mejor inteligencia de los problemas de carácter más general provocados por la ciencia física".

Se cierra el libro con una disertación *acerca de la diferencia entre matemáticas y ciencia,* de carácter epistemológico. Mientras el *objeto* de la ciencia física son las cosas perceptibles por los sentidos, que existen independientemente de nuestra razón, la matemática se ocupa de seres ideales que, como tales, existen sólo en nuestra mente y derivan su existencia de nuestra facultad de pensar. También se diferencian por lo concerniente a su *fundamentación* respectiva, esto es, a todo lo que debe suponerse en orden a hacer posible la construcción de las mismas: es muy diverso en una y otra el papel de la observación sensible, así como el de los presupuestos filosóficos. Se ponen asimismo de relieve las diferencias respecto del *grado de necesidad*—juicios de tipo empírico en las ciencias de la naturaleza, de carácter apodíctico en las matemáticas—; respecto del *método*—empírico o inductivo en las primeras, deductivo en las últimas—; y finalmente respecto de la *exactitud*—sólo las matemáticas pueden enunciar con absoluta precisión proposiciones universalmente válidas para la clase de objetos de que se trata.

R. Puigrefagut.

Todoli, José, O. P.: *Filosofía de la Religión.* Madrid, Editorial Gredos, 1955. 570 págs. 20 × 14 cms.

La filosofía de la religión es una de esas disciplinas, que en cuanto autónoma y sistematizada, ha tenido la desgracia de nacer envuelta en los pañales de la mentalidad racionalista. Cuando con el título de Filosofía de la Religión en la portada, empezaron a aparecer obras de autores tan conocidos por su heterodoxia como E. v. Hartmann, A. Sabatier, H. Höffding, etc., cayeron en la cuenta los pensadores católicos que nadie mejor que el filósofo de la metafísica tradicional podía colaborar a la formación y desarrollo de una tal ciencia con la aportación de los materiales valiosos que de antiguo poesía. Se abrió, pues, la floración de trabajos católicos en tal sentido bajo todos los climas y pronto resaltaron nombres tan prestigiosos como G. Wunderle, H. Straubinger, U. Padovani y sobre todo P. Ortegat, que alcanzó en 1948 la cima más pro-

minente con su obra en dos tomos no menos profunda que erudita. Nuestra lengua entretanto seguía ofreciendo desde este punto de vista un vacío deplorable, sólo en parte cubierto con la obra lanzada al mundo hispánico desde la Argentina por el profesor F. Castellano. Hoy, gracias a Dios, con el grueso volumen del P. Todoli, puede ofrecer al ámbito de la ciencia una de las producciones de líneas más completas, de mayor profundidad y de carácter más estrictamente sistemático en el campo de la Filosofía de la Religión.

Abre el P. Todolí su estudio ofreciendo al lector un amplio marco de la historia del pensamiento científico en esta materia con especial atención a la ideología kantiana y sus consectarios el idealismo y el modernismo. Recorrida felizmente esta enmarañada selva de escuelas y autores, se detiene en puntualizar con gran acierto el carácter del fenómeno religioso mediante su análisis y definición. Tal vez desde el punto de vista meramente filológico pudiera discutirse su preferencia por la etimología de la religación, pero atendidas las razones que para ello aduce, su postura es plenamente sólida. Y ahora ya sobre estas dos bases: histórica y análitico-conceptual, vienen los tres grandes capítulos de su obra; el primero dedicado a los fundamentos de la religión bajo el triple aspecto óntico, axiológico y dinámico de nuestra religación con Dios; el segundo correspondiente a la noética de esa misma religación hecha consciente tanto por vía del conocimiento racional, como por sus relaciones con la experiencia volitiva e instintiva; y finalmente el tercero en que estudia la actuación práctica y concreta del hombre ante esa conciencia de su religación con Dios. Un apéndice sobre el objeto propio y la arquitectónica de la Filosofía de la Religión como disciplina separada cierra la obra. Y como la más valiosa rúbrica que pudiera llevar el libro para contrastar su mérito, aparece una densa bibliografía en que mediante los títulos de unas ochocientas obras abre a los lectores amplios horizontes para ulteriores buceos e investigaciones filosóficas.

La mera indicación de estas ideas prueba lo completo de la temática desarrollada, y lo orgánico de su estructura frente a las orientaciones de polémica o de mera compilación de sistemas, tan ordinarias en muchas de estas obras. El autor muestra por encima de una fácil erudición, un entendimiento potente para coordinar análisis y sintetizar en una dirección preconcebida los grandes principios metafísicos y morales. Tal vez por esta misma clarividencia con que contempla las verdades filosóficas, resultan demasiado tajantes algunos de sus juicios, v. gr., sobre Bergson, Blondel o Hecker, cuyas desviaciones podían ser más delicadamente matizadas y por ende más suavemente proscritas. Por lo demás la claridad de estilo va llevando al lector sin esfuerzo aun a través de sus más altas especulaciones, dejándole al final con la impresión de quien ha recorrido un palacio consumado en su plenitud arquitectónica.

F. DE B. VIZMANOS.

AUBERT, J. M.: *Le Droit Romain dans l'oeuvre de Saint Thomas.* Préface de G. LE BRAS. París, 1955; 164 págs., 24 × 16 cms.

Faltaba por estudiar aún precisamente este punto de la obra tomista: si y cómo se hubiese servido el Angélico del Derecho romano para realizar su

síntesis maravillosa de doctrina filosófico-teológica, disponiendo en sistema armónico, grandioso, todas las verdades del orden divino y humano. El señor Aubert acaba de llenar el vacío con la magnífica tesis de doctorado por la Universidad de Estrasburgo, que aquí presentamos.

La monografía consta de seis capítulos. En el primero se da la lista de textos de derecho romano hallados en las diversas obras de Sto. Tomás. Son en total 155, procedentes de todo y sólo el Corpus Iuris Civilis, o sea, las colecciones justinianeas y las novelas. En el segundo se examina la utilización analógica que el santo hizo del derecho romano. En efecto, de él se sirvió para declarar pasos y conceptos bien ajenos al campo jurídico, cual son, por ejemplo, la adopción divina, el status vitae, la dote espiritual de los bienaventurados. En el tercero se estudia el uso hecho por el santo del mencionado derecho como argumento racional, o sea, como elemento de demostración; sin llegar a considerar aún la importancia doctrinal que tuvo para él, y lo que haya influído sobre su pensamiento. En el cuarto se considera ya el derecho romano como fuente doctrinal para el Angélico; pero todavía en sentido indirecto, al estudiarse su pensamiento frente a cuestiones en que el derecho, como personificado en el romano, está, al parecer, en oposición con la moral, v. gr., en el caso de lesión del justo precio, de la prescripción de mala fe, y respecto a la dignidad del orden jurídico, como representado asimismo por el romano. En el quinto, por fin, se aborda el punto del derecho romano considerado como fuente doctrinal directa para el santo Doctor. En especial se para el señor Aubert a exponer cómo aquél utiliza los textos romanos para trazar su teoría del derecho natural y positivo, con sus repercusiones. Interesante resulta la seriedad con que el Angélico se dedica a explicar y justificar la famosa *tripartitio* ulpianea del derecho: en natural, de gentes y civil, sobre todo en lo que toca al primer miembro. Por fin, en un sexto capítulo se describe brevemente la ciencia y método jurídicos de Sto. Tomás, encuadrándolos en el modo propio medievalista.

El estudio en todos sus capítulos está hecho con grande seriedad. Plan diáfano y estrictamente científico; aguda penetración de los problemas; buena información bibliográfica.

Queda patente en la obra, además de los puntos objeto directo de la misma, la estima del Angélico por el derecho romano; un argumento más para poder llamar a éste "ratio scripta", como es de uso entre los juristas.

En general compartimos las opiniones del autor en el modo de interpretar la doctrina tomista. Un puntito, con todo, queremos señalar en que no estamos de acuerdo; punto, por lo demás muy incidental en la obra, aunque tocado más de una vez. Se refiere al modo cómo Sto. Tomás entiende el matrimonio. Dice el Sr. Aubert que Sto. Tomás duda de tenerse por un contrato. Ahora bien, por los textos del Comentario a las Sentencias, recogidos luego por Reginaldo de Piperno en el Supplementum de la Suma, nos parece que no; que el Santo no duda de eso. Si a veces usa ciertas frases que pudieran parecer atenuantes, ello obedece a que el matrimonio no es contrato de carácter patrimonial. En cuanto a que el matrimonio surja en virtud de la voluntad concorde de las partes, elemento genérico esencial del contrato (conventio), y por tanto, a que los efectos jurídicos, la obligación u obligaciones que forman el

vínculo, sean obra de la voluntad de las partes, la mente del Angélico está bien clara. En tal sentido, el matrimonio es exactamente un contrato.

Nuestro pláceme más sincero al autor de esta obra, que construye un contributo bien interesante así para la ciencia tomista como para la jurídica.

O. ROBLEDA.

BRUNNER, A.: *Conocer y creer*. Biblioteca de Filosofía y Pedagogía. Editorial Razón y Fe. 1946; 253 págs., 20 × 14 cm.

Es suficientemente conocido el autor por sus estudios sobre el conocimiento, y su profunda penetración queda patente en esta importante obra, en la que aborda el siempre complejo problema del conocimiento por fe. La obra que presentamos es un afortunadísimo ensayo sobre la coordinación del conocimiento en cuanto tal y el conocimiento por fe, coordinación que se estudia desde todos los puntos de vista, tanto filosóficos como teológicos.

Lógicamente la obra se divide en dos partes, la *Fe natural* (primera) y la *Fe cristiana* (segunda). La primera parte nos parece perfecta por el agudo análisis del concepto de *conocimiento por fe*, donde hay que tropezar siempre con el telón misterioso, gnoseológicamente hablando, de la evidencia mediata, elemento que sustituye al objeto mismo del conocimiento. Nos agradan dos cosas en esta primera parte de la obra: una la extensión que da el autor al conocimiento por fe, porque en efecto, tal conocimiento no se limita exclusivamente al conocimiento mediante el testimonio; y otra el análisis que el autor hace del conocimiento natural de Dios, y el carácter que tal conocimiento tiene de conocimiento por fe. Y no solamente el conocimiento de Dios, sino que "está justificado... el llamar fe a todo conocimiento religioso, con la condición que con esa palabra no se entienda un convencimiento mal fundado o un sentimiento sin conocimiento..." (pág. 134).

La segunda parte la dedica el autor a analizar con la misma profundidad *La Fe cristiana*, en todos sus aspectos y problemática; la revelación y la fe, la revelación cristiana, la certeza y la libertad en la fe, la fe y la Iglesia, etc. Hacemos resaltar el capítulo IX *Certeza y libertad de la Fe*, y el acierto de considerar la fe como *intuición de conjunto* y no como consecuencia de los *praeambula fidei*. Obra interesantísima, obra de madurez; y si algo tuviéramos que advertir es su demasiada densidad para lectores poco avezados a estos delicados análisis gnoseológicos. La traducción merece todo aplauso por lo exacta ideológicamente, y por lo correcta. Con todo no hemos podido reconciliarnos durante toda la lectura con los términos *objetal, inobjetal* y derivados.

J. M. ALEJANDRO.

BATTAGLIA, F.: *Morale e Storia nella prospettiva spiritualistica*. Bologna, Edit. C. Zuffi, 1953; 259 págs., 22 × 15 cms.

No se trata de una obra orgánica. El ilustre profesor boloñés reúne en estas páginas varios artículos publicados en otras partes y los apuntes de sus leccio-

nes académicas del curso 1952-1953. Con esto queda indicado el principal defecto de dicha clase de obras: falta de verdadera unidad ideológica, oscuridad en muchas partes, diferencia de elaboración mental y aun redacción literaria en las diversas secciones, etc.

Se divide la obra en tres partes *Ragione e Antiragione* (págs. 3-64), en la que el A. hace un ensayo sobre la filosofía moderna, destacando el irracionalismo como característica de nuestro tiempo, y donde aboga por un nuevo idealismo que pueda resolver la crisis presente (sin que la palabra idealismo tenga el sentido clásico, aunque sí lo tiene oscuro). La segunda, *Morale, Persona, Società* (págs. 67-145), y la tercera, *Storia e Metastoria* (págs. 145-255), nos parecen las más logradas y parece ser la materia de las mismas más afín a las simpatías mentales del A. En la segunda, trata de cuestiones de ética social o moral social, y señalamos como interesante el artículo IV, *Verso una nuova sociología*, en el que se estudian el pensamiento del célebre Luigi Sturzo, no sólo gran político, sino original pensador. En la tercera, que nos parece la más perfecta, se aborda el problema de la historia como ciencia, y en la que el A. admite el Cristianismo como factor histórico, el *regnum hominis* como un sector particular del *regnum Dei*. Si hemos señalado los defectos del método en general, de acumular estudios bajo un mismo título, señalamos las virtudes de la presente obra: erudición, conocimiento del asunto y agudeza de análisis. Características, por otra parte, del para nosotros ya conocido profesor italiano.

J. M. ALEJANDRO.

TIERNO GALVAN, E.: *Sociología y situación*. Colección "Aula de Ideas". Número 7. Murcia. Editorial "Aula", 1955; 115 págs., 12,50 × 17 cms.

En estas páginas el catedrático de la Universidad de Salamanca ha querido darnos la explicación de una palabra frecuentemente usada por los filósofos en nuestros días, a saber la palabra "situación", para después, a su luz, ver la relación que existe entre la Lógica y la Sociología, y entre la Metafísica y la Sociología.

Tres son, pues, las partes de que consta el trabajo: concepto de situación; lógica y sociología; metafísica y sociología en la situación.

Grande es el influjo que en el autor han ejercido los filósofos modernos alemanes e ingleses, no sólo en la doctrina; obscura, difícil de entender, que que aun las cosas comúnmente claras las hace poco menos que imposibles de descifrar, y aun difícilmente conciliables con la sana doctrina; pero hasta en las mismas palabras y giros que usa, tan ajenos a la lengua castellana, como v. c,: perimundo, absolutización, habituidad, ultimidad, circunférico, inmediaticidad, etc.

No creo pueda admitirse en la sana filosofía lo que ampliamente va exponiendo en la tercera parte, a saber, que no es posible tengan respuesta explicativa en filosofía preguntas como éstas: "¿Por qué estoy en el mundo? ¿Qué es la vida? ¿Qué es el ser? ¿Qué es el ente? ¿Qué es el hombre?" Para el A. preguntas como éstas son *absurdas*, a las que sólo puede responder un *silencio metafísico* (págs. 98-99).

I. GONZÁLEZ.

BUJANDA, JESÚS, S. J.: *El origen del hombre y la Teología católica*. Madrid, Editorial "Razón y Fe", 1953; 336 págs., 16 × 11 cms.

Cuatro temas se tocan en este librito, relacionados con el origen del hombre: el transformismo, el poligenismo, la antigüedad del hombre, la posible existencia de hombres fuera de la tierra. En todos ellos se recogen primero brevemente los datos que aportan las ciencias para después abordar el tema teológicamente. Esto supone un esfuerzo de recopilación de datos, y de acomodación al lector, muy dignos de loa; aunque es difícil hablar con entera propiedad en todos los temas científicos que toca.

La cuestión del transformismo está tratada con amplitud de criterio, y aunque sigue la interpretación tradicional, aquilata el valor que en realidad tienen el argumento escriturístico y teológico. El tema del poligenismo ganaría en claridad si se distinguiese bien entre *monofiletismo* (origen de todos los hombres de un tronco o especie común) y *monogenismo* (origen de una sola pareja). De hecho ya lo hace prácticamente el A., pero la distinción de términos ayudaría. Una vez resuelta científicamente la primera cuestión a favor del monofiletismo, sobre la segunda—que es la que primero se ocurre en el problema—, nada tendría que decir la ciencia ni en pro ni en contra. El A. sugiere la idea—sin sumarse a ella—de que los documentos eclesiásticos hablan siempre de Adán sin citar expresamente a Eva. La hipótesis de que el género humano viniese de un hombre y varias mujeres, tendría la ventaja de explicar mejor la diversidad de razas y de evitar los primeros matrimonios entre hermanos rigurosos; aunque es evidente—advierte el A.—que en la mente de los que redactaron dichos documentos esta hipótesis no tenía cabida.

El problema de la antigüedad del hombre está por resolver, aunque exige ya abandonar las cifras que hasta hace poco se daban. Los topes límites entre los que se mueven las opiniones actuales son diez mil años y un millón. Sobre la última cuestión el A. se inclina a creer que existen hombres fuera de nuestro planeta. Aunque efectivamente no haya dificultades teológicamente insolubles en esta opinión, tal vez no hubiera sobrado, para el público a que se dirige, desarrollar más las consecuencias teológicas que de esta hipótesis se seguirían.

En resumen, el libro es muy útil para informar al lector medio de estos temas de interés.

A. ROLDÁN.

CARMICHAEL, LEONARD: *Manuel de Psychologie de l'enfant*. Vol 3.°; trad. del inglés. Prefacio, léxico y bibliografía francesa por R. ZAZO. París, P. U. F., 1952; 557 págs., 22,5 × 14 cms.

Sobre esta excelente obra ya dimos nuestro juicio [PENSAMIENTO, 9 (1953) 506-507] al aparecer la traducción francesa de los dos primeros volúmenes. Con este tercero queda completo el Manual. Daremos, pues, un breve resumen del temario.

El primer capítulo—el catorce siguiendo la numeración de los dos primeros tomos—(*Jones Vernon*), se dedica a analizar el carácter del niño estudiando la influencia que en el mismo tienen: *a)* los factores naturales, como la inteli-

gencia y voluntad, edad cronológica, sexo, accidentes y enfermedades que afectan al funcionamiento del cerebro, y *b)* la cultura del medio familiar, escolar, la instrucción religiosa y las actividades recreativas. También se trata de la motivación en el comportamiento moral, y de algunos principios prácticos en el desarrollo del carácter.

El capítulo quince *(Arthur T. Jersild)* estudia el desarrollo emocional del niño desde la indiferenciación inicial hasta la discriminación emotiva que ya se da en la primera infancia, aduciendo las diversas interpretaciones filosóficas sobre los hechos.

El capítulo dieciséis *(Kurt Lewin)* trata del comportamiento y desarrollo como función de la situación total. El objeto del capítulo diecisiete *(Edgar A. Doll)* es el niño retrasado y en general las diversas clases de deficientes mentales, determinando sus tipos y señalando sus características (sociales, mentales, somáticas, de educación, profesionales) y sus causas.

El capítulo dieciocho *(Catalina Cox Miles)*, por el contrario, se dedica a los niños superdotados, poniendo de relieve sus características y describiendo su progreso desde la infancia a la madurez, así como sus posibles fracasos de adultos. También se tiene en consideración la infancia de los genios.

Por fin el capítulo diecinueve (*Lewis M. Terman,* en colaboración con otros) analiza las diferencias psicológicas debidas a los sexos. Sobre la base de las diferencias somáticas se estudian luego las psíquicas, en las diversiones y juegos, interés por la lectura y cine, preferencias por determinadas materias escolares, aficiones profesionales, y, finalmente, en el comportamiento conativo y social. Se trata además de las reacciones neuróticas y emotivas de los dos sexos y sus distintas aptitudes mentales.

Termina esta útil obra—que no puede faltar en la biblioteca de ningún psicólogo o pedagogo—con un suplemento bibliográfico de autores de lengua francesa.

A. ROLDÁN.

PATKA, FEDERICO: *O Estruturalismo de Eduard Spranger.* Principios Básicos da Psicologia das estructuras típicas da individualidade. São Paulo, 1953; 98 págs., 15, 5 × 23 cms.

En el presente trabajo, que fué publicado ya en la "Revista Brasileira de Filosofía" 2 (1952), 698-717; recoge el A. los tres primeros capítulos de su tesis doctoral, todavía inédita, que fué redactada originariamente en alemán bajo el título: *Das Grundgerüst des Geistes im Individuellen Seelenleben,* y defendida en la Universidad Gregoriana.

El mismo A. nos dice en el Prólogo que ha pretendido dar una exposición sintética y crítico-descriptiva de los principios fundamentales en que se basa la nueva corriente psicológico-estructuralista. En estos capítulos introductorios, se limita el A. a las bases histórico-ideológicas de la 2.ª mitad del siglo pasado, prestando especial atención a la mentalidad positivista y mecanicista de la psicología funcional elementarista, que provocó, como reacción dialéctica, las ideas de unidad, estructura, sentido, valor y normatividad, elaboradas por las Ciencias del espíritu de Dilthey y fundamentadas psicológicamente por E. Spranger.

El principal objeto, pues, de la psicología de Spranger—que el A. estudia—es la elaboración cuidadosa de la estructura del espíritu humano en orden a fundar las ciencias del espíritu.

El librito ofrece un índice completo de materias de toda la tesis, la bibliografía de que se ha servido, y un resumen en latín, en el que después de exponer la doctrina de Spranger, se enjuicia desde el punto de vista escolástico. El A. anuncia la publicación aparte del capítulo nueve bajo el título: *Os Homens de Spranger. Introdução à Psicologia Estrutural.*

A. ROLDÁN.

LEIBNIZ, G. W.: *Principes de la nature et de la grace fondés en raison. Principes de la Philosophie ou Monadologie.* Publiés intégralement d'après les manuscrits de Hanovre... par André Robinet. Paris, Presses Universitaires de France, 1954, 148 páginas.

En la obra filosófica de Leibniz tienen significación culminante sus dos opúsculos: *Principes de la nature et de la grace y Principes de la Philosophie:* escritos del final de su vida, cuando su pensamiento llega a la plena madurez. El editor nos da minuciosa noticia de la historia de los manuscritos y de las ediciones de los dos opúsculos; de ambos nos ofrece, en columnas paralelas, los textos más fundamentales, hasta ahora inéditos: el de los borradores de mano del mismo Leibniz y el de las copias más inmediatas hechas también por él o por la pluma de su secretario. Estos documentos forman parte del fondo leibniziano de la Landesbibliothek de Hannover. De las variantes que presentan otros textos manuscritos conservados en Viena y París, da también el editor oportuna referencia. La colación de aquellos tres primeros manuscritos no tiene un interés puramente paleográfico; su comparación pone de manifiesto el esfuerzo de Leibniz por encontrar la expresión más exacta y perfecta de su pensamiento.

Sobre este tema, el lenguaje de Leibniz, hace el editor interesantes reflexiones. A la vista de los textos aquí presentados, descubre todo el valor que la palabra tiene para el pensamiento vivo del filósofo: cómo la palabra ilumina y enciende su pensar, cómo la palabra ya dicha es acicate y estímulo de nuevas claridades, cómo el lenguaje es encarnación del ser descubierto, cómo, en fin, la palabra en su progreso incesante, es destello siempre más vivo y claro de la llama del genio. Este sentido del auténtico decir filosófico queda bien al descubierto en esta tan útil y bien cuidada edición de los dos opúsculos leibnizianos. Sobre ellos el editor aporta también valiosas noticias tomadas del epistolario de Leibniz.

R. CEÑAL.

MACEINA, ANTANAS: *Das Geheimnis der Bosheit.* Versuch einer Geschichtstheologie des Widersachers Christi als Deutung der "Erzählung vom Antichrist" Solowjews. Freiburg, Herder, 1955. 228 págs.

Del mismo autor presentamos ya en esta revista su valioso comentario a la leyenda del Gran Inquisidor de Dostojewskij ("Der Grossinquisitor. Ges-

chichtsphilosophische Deutung der Legende Dostojewskijs", Heidelberg, 1952). Materialmente el tema de esa leyenda coincide con el del escrito de Solowjew "Erzählung vom Antichrist"; ambos autores, bajo formas literarias diversas, describen la realidad histórica del "mysterium iniquitatis", de la lucha del bien y del mal, de la rebeldía del hombre contra Dios y su Iglesia. Pero formalmente, esto es, en el plano de la consideración del problema, los dos escritores rusos se separan radicalmente: Dostojewskij plantea la cuestión en el orden filosófico: en Gran Inquisidor quiere derrocar a Cristo con lógica inflexible, con argumentos de pura razón; Solowjew plantea la cuestión en el plano teológico: su Anticristo es teólogo, tiene una misión que trasciende el orden natural y terreno; el Anticristo de Solowjew se enfrenta con Cristo, para ser también el redentor definitivo y perfecto de la historia. El Dr. Maceina no se propone hacer un libro sobre Solowjew, sino sobre el Anticristo como misterio de iniquidad; Solowjew le suministra para ello un material riquísimo en profundas ideas, en imágenes y símbolos de extraordinaria fuerza.

El autor, siguiendo a Solowjew, plantea también el tema en un plano prevalentemente teológico. Es, sin duda, a la luz de la verdad revelada como la realidad de la lucha del bien y del mal, que es fundamentalmente toda la historia humana, descubre su último sentido; esto justifica la soberana y legítima razón de la teología de la historia. Pero esta misma teología de la historia descubre también el válido sentido que puede tener una filosofía cristiana de la historia; y esto en el problema del bien y del mal sobre la tierra, creemos que se hace bien patente. El autor nos suministra también en este plano filosófico valiosos análisis: sobre la naturaleza del mal, sobre la condición social de la historia, sobre ciertas manifestaciones asimismo de carácter social, que son efectos en cierto sentido naturales de esa perenne presencia del mal sobre la tierra; entre estos efectos Maceina enumera la *masificación* de la sociedad, fenómeno, que el autor encuentra ya certeramente analizado (por supuesto, desde otro punto de vista) en "La rebelión de las masas" de Ortega y Gasset (cf, pág. 131). Y a este propósito nos hubiera sido grato ver citado a otro autor español, para el cual el "mysterium iniquitatis" fué sin duda el máximo problema de su vida; nos referimos, no hace falta decirlo, a Donoso Cortés. Nos atrevemos a pensar que un paralelo entre éste y Solowjew hubiera descubierto notables coincidencias; y por su parte Donoso, creemos, hubiera podido completar y esclarecer importantes aspectos del problema. A Donoso y Solowjew une ciertamente una misma fuerte convicción: que el problema del bien y del mal es el magno problema de la historia; ambos participan de la misma decidida repulsa de todo maniqueísmo; ambos, en fin, viven de la misma esperanza en el triunfo del bien.

R. Ceñal.

Ehler, S. Z. and Morral, J. B.: *Church and State through the Centuries.* A collection of illustrative documents. Ed. and transl. by... London, Burns and Oates, 1954; XII-625 págs., 14 × 22 cms.

Se trata de una colección de documentos que reflejan los puntos claves de las relaciones entre la Iglesia y el Estado a través de los siglos en las distin-

tas naciones del mundo. A cada documento precede una presentación que lo enmarca histórica y circunstancialmente. El período que abarca es desde la carta del Emperador Trajano a Plinio hasta la ley comunista de Checoslovaquia sobre asuntos eclesiásticos (1949). No pretende ser una colección completa que agote la materia. Deliberadamente se han abstenido los autores de toda bibliografía sobre los documentos que engrosarían desmesuradamente la obra y de toda interpretación de los mismos que inclinase la balanza hacia cualquiera de los platillos en los puntos controvertidos.

La norma seguida en la selección de los documentos es la de proporcionar al lector en una sola obra todos los datos que podría necesitar para resolver las objeciones suscitadas con motivo de las relaciones que la Iglesia ha mantenido con los gobiernos seculares de los distintos Estados a través de los siglos. Los comentarios de los autores están hechos con un criterio a la vez sano y objetivo.

Hay en esta colección algunos documentos de especial interés para las naciones de habla española, como son los relativos al descubrimiento de América (pág. 153), a las reducciones de los Jesuítas en el Paraguay (pág. 230), al concordato de Pío IX con el Ecuador (pág. 273) y a la persecución religiosa en Méjico. Tiene además el mérito de ser la primera vez que muchos de estos documentos son traducidos al inglés. No es fácil contentar a todos los gustos en una antología y mucho menos cuando se interna uno por terrenos de naciones extrañas.

Algún español hubiese escogido tal vez documentos que en su opinión reflejasen con más exactitud la trayectoria de los momentos cumbres en las relaciones entre la Santa Sede y España, o hubiese preferido que en el índice de materias al final se hubiesen incluído otras citas de España, de las que hay en el libro, más significativas que las de la guerra civil, sobre todo teniendo en cuenta que los autores del libro se han sabido mantener en un clima de objetividad en todo lo relativo a España, cosa rara en escritores de habla inglesa. Pero éstas serían apreciaciones personales que de ninguna manera restarían su valor a esta obra de tanta utilidad para tener a mano los documentos de mayor importancia con respecto a las relaciones entre la Iglesia y el Estado en las distintas naciones.

S. Gómez Nogales.

Noldin, H., Heinzel, G., S. J.: *Summa Theologiae Moralis.* Vol. I. De Principiis. Editio XXX. Felicianus Rauch. Insbruck, 1952. VII, 328 págs. 24 × 17 cms.

La *Summa Teologiae Moralis* del P. Noldin goza de una difusión y prestigio tal entre los moralistas y estudiosos de la teología, que es inútil hacer aquí su presentación; que sea la trigésima edición la que se nos presenta en esta ocasión es un buen indicio de su mérito y de su estima.

Esta edición ha sido preparada por el P. G. Heinzel, S. J., así como las anteriores lo fueron por los PP. A. Schmitt y Schönnenger. Todos estos reeditores de la obra del P. Noldin han sabido conservar las cualidades principa-

les del autor, a saber: su gran claridad y la armónica combinación entre la doctrina teórica y la práctica tan conveniente en un tratado de moral.

En la presente edición el P. Heinzel ha añadido algunas nociones, v. c.: sobre los nuevos problemas de la "culpa colectiva" (n. 86), los conceptos de las virtudes (n. 261) y la identificación de la noción de justicia social legal (n. 275), etc.

Sería de desear que los reeditores de esta célebra *Summa Theologiae Moralis* se esforzasen en las sucesivas ediciones en poner al día la parte bibliográfica y que no omitiesen los nuevos problemas morales que según las circunstancias se van presentando con los más importantes trabajos que intentan solucionar esos problemas.

La presente edición está presentada con la pulcritud y elegancia propias de la Casa Editora; y aunque se hayan deslizado algunas erratas son, en general, de poca monta.

L. SALCEDO.

DE DIEGO DÍEZ, T.: *Theologia naturalis*, Santander, Editorial "Sal Terrae", 542 págs.

La novedad de este recientísimo texto de teología natural no es precisamente la estructura general del tratado. Esta viene ya tan preformada por la índole de la materia que difícilmente puede ser modificada sin peligro de la solidez y de la armonía total de tan armonioso tema. Tampoco la estructura de cada tesis en particular es nueva. Es la misma que una experiencia plurisecular ha demostrado ser el mejor proceso pedagógico de dominio y asimilación intelectual. Pero si, prescindiendo de la estructura externa—en la que predomina con exceso la consideración estática—nos fijamos con una consideración activa y dinámica en la estructura interna, es decir, en el proceso íntimo de progresiva y gradual aclaración de las nociones, exposición sobria, substanciosa y modernamente documentada de las sentencias, argumentos vigorosos, concluyentes y graníticamente cimentados, dificultades sinceramente planteadas y limpiamente resueltas, no dudaremos en afirmar que el Manual de Teodicea del docto profesor de la Universidad de Comillas trae hoy algo nuevo—que no teníamos—a los estudiantes y profesores de filosofía. Al profesor que todavía ande perplejo en la elección de un libro que reúna todas las cualidades de un texto claro y bien documentado, sin fárrago ni desorden ni repeticiones difusas, éste es el que le recomendamos. Algunos detalles hay sin embargo, particularmente en la exposición de sentencias, que habrá que corregir en próximas ediciones. Nos acordamos por ejemplo de que al hablar de la actitud de Heidegger ante el problema de Dios, pone como respuesta definitiva del profesor de Friburgo a este gran tema aquella interpretación del ser que después de la guerra hicieron algunos de las expresiones vertidas por Heidegger en la Carta sobre el Humanismo, siendo así que hace ya tiempo que el mismo Heidegger desmintió ese sentido y aclaró nuevamente su opinión en lo tocante al problema de Dios.

Pero este pormenor y otros fácilmente los disculpará quien, como nosotros, se haga cargo del largo proceso que se interpone a veces entre la redacción de un libro y su publicación.

NEMESIO GONZÁLEZ CAMINERO.

GUASCO, CESARE: *Ragione e Mito nell'arte di Luigi Pirandello*, Roma, Editoriale Arte e Storia, 202 págs.

"Este libro es el libro de un joven." Así presenta César Guasco su estudio sobre Pirandello. De ahí la actitud abierta y generosa, sin prejuicios ni malevolencia ante las excéntricas genialidades del poeta siciliano. De ahí también la actitud humilde y recatada. El libro de Guasco es una sarta de textos pirandellianos, textos fulgurantes, primorosamente cincelados, cautivadores no sólo de la atención, sino aun de la reflexión y del ensimismamiento del lector más distraído y frívolo. Entre tanto destello literario y profundidad metafísica casi desaparecen o pasan inadvertidas las frases de comentario del intérprete. Pero en estos trabajos de exposición objetiva y detallada, ése es inevitablemente el método. Y en ello está su valor. El encuadre que se hace de los textos y su misma selección puede ser un buen índice de cómo se ha concebido el tema y se ha penetrado en el meollo.

¿Pirandello, filósofo? Lo mismo que se suele preguntar acerca de Unamuno. Ciertamente no escribió tratados técnicos, pero en cada relato anecdótico y en cada diálogo van planteadas actitudes filosóficas profundas y hasta un raciocinio vigoroso suele ir encubierto bajo formas literarias, despojadas por completo de todo empaque científico. Fué lástima que las soluciones filosóficas preferidas por el escéptico y relativista Pirandello no lograran más que acercarse al umbral de la verdad, cuando no se alejaban decididamente en sentido opuesto.

NEMESIO GONZÁLEZ CAMINERO.

DIBON, PAUL: *La Philosophie néerlandaise au siècle d'or*, T. I.: *L'enseignement philosophique dans les Universités a l'époque précartesienne*, Amsterdam, Elsevier publishing Company, 274 págs.

La historia precartesiana de las universidades holandesas evidencia en filósofos como Heerebord, J. de Raei y Klauberg el hecho de la llamada "conversión cartesiana". Evidencia además la acción determinante del método cartesiano sobre el desarrollo de la teología reformada.

La conversión cartesiana, sin embargo, no presenta la forma de una ruptura total con el pasado, sino que más bien aspira a una conciliación, a una síntesis de la nueva filosofía con un aristotelismo más modernizado. Es interesante comprobar documentalmente que entre las maneras de renovación aristotélica entonces vigentes, los holandeses prefiriesen, como los alemanes, la manera de la renaciente escolástica española y en especial la de Suárez. Leyendo los cuidadosos estudios que Dibon dedica en este primer tomo a las universidades de Leyde, Franecker, Groninga, Utrecht y Amsterdam se con-

vence uno de este interesante fenómeno, no sólo holandés, sino también europeo, como ya lo había probado Bohatec en su tesis de 1912: *Die cartesianische Scholastik in Der Philosophie und reformierten Theologie.*

NEMESIO GONZÁLEZ CAMINERO.

MARIAS, JULIÁN: *Ensayos de teoría*, Barcelona, Editorial Barna, 307 págs.

Las notables obras filosóficas que en los últimos quince años ha producido Julián Marias le han dejado todavía margen para dedicarse ocasionalmente a pequeños ensayos sobre temas y autores sueltos. A pesar de la improvisación y de la urgencia con que han tenido que escribirse a veces estos escritos menores, se advierte siempre en ellos un gesto de maestría y dominio y una concepción del asunto desde puntos de vista muy personales e inesperados. Sobresalen en esta serie de ensayos el preliminar sobre "los géneros literarios en filosofía" y "El descubrimiento de los objetos matemáticos en la filosofía griega".

NEMESIO GONZÁLEZ CAMINERO.

ALESSANDRO, B.: *Filosofia delle Vita*, "Cremona Nuova", 1952; 187 páginas, 16,5 × 23,5 cms.

Este libro—llegado recientemente a nuestra Redacción—tiene un noble propósito, el de dar testimonio de Cristo. Ha nacido de un alma trabajada hondamente por el dolor, sensible y retraída. Pero desgraciadamente se trata de reflexiones demasiado personales sin mucha base de formación filosófica, ni científica, ni teológica. Salvo las páginas que describen su propia vida, en particular la vivencia de su primera comunión, todo lo demás resulta de un estilo extraordinariamente abstracto y singular que no permite captar su pensamiento. Este—de atenernos a sus expresiones—estaría dominado por un panteísmo vago, que engloba y pretende dar razón del mismo Jesucristo. Pero es posible que no se trate sino de ciertas ideas cristianas y rectas, en particular la de un Dios necesario en su esencia y existencia frente a la contingencia de las criaturas y la de la divinidad de Jesucristo, mal asimiladas filosóficamente. En todo caso el libro no es recomendable por su utilidad y defraudaría a quien fuese a él buscando una filosofía de la vida. El propio autor reconoce sus defectos de exposición y duda del éxito de su libro. Por eso concluye: "Sin embargo, y según la mi debilidad humana, confieso que me prometo y espero algunas cosas de lo que he escrito: que permanezca de él el testimonio del Cristo; que en el futuro la investigación filosófica tome mayormente en consideración, y como elemento fundamental, los resultados de los estudios biológicos con la distinción y prevalencia que merecen sobre el mundo físico, y de las cosas en sí, en cuanto pertenecen a él" (pág. 183).

J. ECHARRI.

FONT y PUIG P.: *La teoría del conocimiento de Balmes.* Conferencia editada por el Excmo. Ayuntamiento de Vich, Vich, 1955; 33 pág. 17 × 24 cms.

En esta Conferencia, pronunciada en el Salón de la Columna de las Casas Consistoriales de Vich el 9 de julio de 1954, el Dr. Font y Puig entretiene con tanta amenidad y erudición como inteligente y acertada interpretación de Balmes. En la primera parte destaca el carácter catalán de Balmes como filósofo y su consiguiente afinidad de temperamento filosófico con Ramón Lull. Las llama características jurídicas del espíritu catalán, que, v. g., en el campo de la criteriología se maniestan como deslinde de campos de manera que ninguna fuente de conocimiento ni ningún criterio invadan ni perturben el campo de otro y al mismo tiempo como prestación recíproca y como tendencia a la unidad en la multiplicidad, a la unidad en la armonía. En la segunda parte vindica la criteriología balmesiana de interpretaciones incorrectas cuando no hostiles y rutinarias. Estas provienen de no distinguir bien lo que Balmes afirma de la cuestión propiamente crítica o justificación y legitimación de la certeza de lo que dice de la certeza como hecho y de su génesis psicológica. La justificación crítica no la busca nunca Balmes en el sentido común ni en el instinto intelectual. Tampoco es verdad que eluda el problema crítico facilitonamente, refugiándose en el sentido común, etc. "En último término, pues, desde el punto de vista crítico, según Balmes, todos los razonamientos sobre la legitimidad de nuestra certeza, sobre la posibilidad del conocimiento y sobre la trascendencia del conocimiento descansan en la presencia indudable del "pensar", ya que no es posible dudar sin pensar" (página 31). La doctrina crítica de Balmes se asemeja a la de Descartes más que a la de ningún otro clásico de la filosofía, sin que esta semejanza haya de ser considerada "como una tacha". Pero Balmes perfecciona la doctrina de Descartes: "primero, cimentando en el orden físico, y no meramente en la veracidad divina, la correspondencia de un mundo exterior real con el de nuestras sensaciones; segundo, mostrando que en la presencia del pensar ya se impone un reconocimiento del valor trascendente de las ideas y de los principios de la razón" (pág. 33). No todos participarán algunas de estas apreciaciones del autor, pero las creemos al menos muy fundadas. Una vez más el amor sereno ayuda a descubrir la verdad.

J. ECHARRI.

Retorica e Barocco. Atti del III Congreso Internazionale di Studi Umanistici (Venezia, 1954). Fratelli Bocca. Roma, 1955; 24 × 17 cms., 255 páginas, XX Tabulae.

El 15 de junio de 1954 se inauguró en Venecia, en la isla de S. Jorge con un discurso del marqués de Lozoya, este tercer Congreso Internacional de Estudios Humanísticos, bajo la presidencia de E. Castelli. Se recogen en este volumen casi todas las contribuciones. En la imposibilidad de ofrecer una reseña de las contenidas en él, nos limitaremos a informar de las aportaciones españolas, dando al final una lista de las demás.

P. MIGUEL BATLLORI, S. J.: *Gracián y la retórica barroca en España*, página 27-32.

El autor es un ojiabierto conocedor de Gracián; este artículo viene a ser una síntesis apretada de otros varios estudios más detallados sobre Gracián. Después de una introducción amplia (28-30) en la que estudia la entrada de Aristóteles en la *Ratio Studiorum*, y que termina: "La *Ratio Studiorum*, volviendo a nuestro tema, ofreció a Gracián la base aristotélica de su retórica y poética barrocas" (30), pasa M. B. al estudio de Gracián (30-32)—en el que todavía dedica una página a las precedentes retóricas y poéticas españolas (30 a 31)—, para centrar su estudio casi en el libro *Agudeza y Arte de ingenio*. A la frase de M. Pelayo que llama a esa obra: "retórica conceptista", opone M. B.: "no es una retórica ni es, por su contenido, conceptista" (31). La conclusión más importante es: "Como jesuíta él (Gracián) barroquizó la Ratio Studiorum, superando la imitación aristotélica por la agudeza..." (32). Entre todos los tratadistas literarios de su siglo "es él quien mejor representa la retórica barroca de España..." (32). La definición que, *de pasada*, da M. B. del barroco: "Bastó perder el sentido de la medida—y en esto radica la esencia del Barroco—..." (29), creemos que, en su extrema concisión, puede parecer equívoca.

EUGENIO D'ORS: *A propósito del Barroco*, pág. 53-54.

En una breve nota, en francés, expone la anticuada concepción del barroco y los términos en los que hoy día se propone el problema. Es ya conocido que para D'Ors el Barroco es: "una constante histórica" que surge en épocas y regiones muy distantes entre sí. El Barroco es "normal" y no procede del estilo clásico. Pero la retórica "puede o no estar sometida a esa constante barroca"; hay una retórica barroca que toma como instrumento la amplificación (54). D'Ors se mueve dentro de su original concepción del Barroco, que no se adecua con el Barroco histórico.

EMILIO GARRIGUES: *El Barroco y la conquista de América*, pág. 65-73.

He aquí un tema interesante. Establece E. G. una comparación entre la actitud española e italiana, p. e., frente a la retórica y el barroco. España "en términos generales, muestra una cierta reticencia ante la retórica. En cambio se expresa espontáneamente en el Barroco, pero en un Barroco que, en cuanto vivido, es bastante equilibrado y sereno y cuando cae en los excesos barrocos es en un momento de decadencia, y aun así, dándole su propia interpretación" (68). Respecto de "la conquista de América, empresa barroca si las hay, no provocó en España la correspondiente literatura retórica, como se hubiese producido en el caso de cualquier otro país Humanista, como Italia o Francia" (73).

JUAN CONTRERAS DE LOZOYA: *El Barroco en el Nuevo Mundo*, pág. 111-118.

Una magnífica conferencia-síntesis sobre el Barroco de allende el Atlántico. "Según mi entender, es preciso dividir el mapa de este barroco histórico en los

países de cultura europea, en dos grupos de enorme extensión: el barroco que podríamos llamar *vitrubiano* o propiamente europeo, que es el de todos los países de Europa, salvo la Península Ibérica y el barroco que llamaríamos *hispánico*, cuyos dominios comprenden España y Portugal y los pueblos que recibieron la impronta misional de estos países: las islas Canarias, Azores, Madera y Cabo Verde; toda América desde las misiones españolas del sur de los Estados Unidos—California, Texas, Nuevo Méjico y Arizona—hasta el Cabo de Hornos; las islas filipinas y las colonias portuguesas en la India y en el Extremo Oriente, especialmente el magnífico conjunto barroco de Goa la Vieja" (111). Hemos copiado este extenso párrafo porque en él se propone seriamente una revisión a fondo del concepto de barroco, primero geográficamente, como ya lo notó E. Rey, s. j. *(Razón y Fe,* 152 [1955] 80). Por eso el marqués de Lozoya termina su conferencia con estas significativas palabras: "Quedaré, sin embargo, satisfecho si he logrado atraer un momento vuestra atención hacia ese fenómeno del arte hispano-americano, que es la última de las revelaciones de la Historia del Arte y el único de sus capítulos en que aún son posibles descubrimientos sensacionales y enormes sorpresas" (118).

La lista de las restantes comunicaciones es la siguiente:

E. Castelli: *Barroco y persuasión* (5-7); G. C. Argan: *La "retórica" y el arte barroco* (9-14); F. Altheim: *Clásico y barroco en la historia romana* (15-25); A. Chastel: *El barroco y la muerte* (33-46); G. Dorfles: *Antiformalismo en la arquitectura de la Contrarreforma* (47-52); P. Francastel: *Límites cronológicos, límites geográficos y límites sociales del barroco* (55-60); H. G. Gadamer: *Observaciones sobre el barroco* (61-63); L. Giusso: *Sentido católico-romántico del barroco* (75-83); H. Gouhier: *La resistencia a lo verdadero y el problema cartesiano de una filosofía sin retórica* (85-97); N. Ivanoff: *Las desconocidas consideraciones de G. B. Volpato sobre la "maniera"* (99-109); G. Morpurgo Tagliabue: *Aristotelismo y barroco* (119-195); H. Sedlmayr: *Alegoría y Arquitectura* (197-207); U. Spirito: *Barroco y Contrarreforma* (209-216); L. Stefanini: *Retórica, Barroco y Personalismo* (217-223); V. L. Tapie: *El barroco y la sociedad de la Europa moderna* (225-231); H. Tintelnot: *Anotaciones sobre la importancia de la fiesta teatral para la vida artística y dinástica en el barroco* (233-241); C. Vasoli: *Las empresas de Tesauro* (243-249); Apéndice: L. Anceschi: *Contribución al estudio del barroco* (251-255).

F. Codés.

REVISTAS

HISTORIA DE LA FILOSOFIA ANTIGUA Y MEDIEVAL

Ross, D.: *The Date of Plato's Cratylus.* RevIntPhil, 9 (1955), 187-196.

Las últimas investigaciones ponían seriamente en duda la fecha del Cratylus. Examinando desapasionadamente el tema, se llega a la conclusión de que probablemente fué escrito hacia el 388 a. J., según sostenían la mayor parte de los especialistas, en contra, p. e., de Warburg que lo ponía entre 380 y 370, lo mismo que E. Haag y E. Werts. La conclusión se apoya principalmente en estos dos puntos: En que el diálogo trata de etimología y nada más, de manera que las cuestiones metafísicas son tratadas ocasionalmente, sin que ello quiera decir que no sean importantes, sino que son incidentales al tema etimológico del diálogo. En que Cratylo no es ni puede ser el Heráclides Ponticus que pretende Warburg. J. GERARDO.

SCHAERER, R.: *La structure des dialogues métaphysiques.* RevIntPhil, 9 (1955), 130-144.

El *Parménides*, el *Teeteto*, el *Sofista* y el *Político* están estrechamente emparentados entre sí, tanto por la identidad sustancial de los interlocutores como por la discusión que en ellos se entabla, y el método empleado, que es el de "la conversación del alma consigo misma", tan del gusto de Sócrates. *El Parménides.* La simple afirmación de un mundo de esencias ideales lleva la discusión sucesivamente a seis puntos muertos. No que se haya de negar la existencia de las Ideas, sino que nos falta el adiestramiento dialéctico necesario para su justificación. Desciende por vía geométrica de la hipótesis a las conclusiones, sin jamás sobrepasar la hipótesis puesta al principio por otras mejores. La marcha general es de descenso de la existencia absoluta a la nada absoluta, pasando por el ser y el no ser. *El Teeteto.* Aquí se plantea esta cuestión: ¿Qué es la ciencia? No es la sensación, ni la opinión recta, ni la opinión acompañada de una justificación: hay que acudir a su objeto inteligible, la Idea. El diálogo sigue una marcha ascendente sin llegar a un resultado positivo: éste requiere llegar hasta la Idea: empresa vana: la Idea es imposible. Sin embargo la situación no se resuelve en escepticismo, sino en mayor afán por buscar la verdad. *El Sofista.* La cuestión propuesta: ¿Qué es el sofista? comprende tres argumentos y tres hipótesis: prioridad del arte; prioridad de la ciencia y de la verdad; prioridad de la episteme, fronesis y nous, primacía de la Idea y de lo divino, realidad del no ser. Primero, progresión ascendente. La discusión intenta remontarse más alto que la Idea, poniendo la existencia de una forma puramente trascendente: pero ésta, por separada de todo, resulta inutilizable. Sin rechazarla, se desciende de ella al objeto de la ciencia y de la intelección, de ahí al no ser. Del no ser se pasa a la existencia de lo falso, y de ahí a la definición del sofista. *El Político.* El diálogo se desarrolla en tres etapas que son otros tantos esfuerzos por: 1) situar jerárquicamente la política, 2) aislarla de los elementos afines y 3) definir su estructura interna, a las que corresponden tres hipótesis principales: prioridad de Dios sobre el hombre, prioridad de la ciencia sobre la ley y la ilusión, prioridad de lo verdadero, de lo justo, de lo bello, de lo divino. C. FERNÁNDEZ.

GOLDSCHMIDT, V.: *La ligne de la République et la classification des Sciences.* RevInt Phil, 9 (1955), 237-255.

De este célebre texto se estudia únicamente la parte correspondiente a los dos primeros segmentos de la Línea. Después de situar el texto cuidadosamente en todo el movimiento del diálogo se llega a estas conclusiones: La principal función, si ya no la única, de los dos primeros segmentos es la de ilustrar por analogía la distinción entre el método matemático y el dialéctico. No se trata de una mera fantasía matemática, como se ha dicho. Los dos segmentos expresan una doctrina, cuyo alcance

dentro mismo del platonismo es irrecusable. El primero significa las imágenes, el segundo todo aquello a que esas imágenes se parecen, i. e., los seres vivos, las plantas y los objetos fabricados. A estos últimos corresponden en el primer miembro las imágenes artificiales producidas por las artes miméticas (pintura, música...). La Línea, pues, suministra el cuadro de una clasificación de las ciencias y de la educación, tomada en la integridad de sus cuatro segmentos y de lo que ellos representan. Consiguientemente también los "pazemata", que corresponden a cada segmento (eikasia, pistis, dianoia, noesis), no deben ser interpretados como estadios de una evolución psicológica mental, sino como *facultades* del espíritu—a la manera clásica—y que, por tanto, están presentes en todo hombre. Es decir, que la Línea coordina al sistema de ciencias y de sus objetos un sistema jerarquizado de facultades. Platón logra, por tanto, integrar una educación precientífica, representada por los dos primeros segmentos, en el sistema de ciencias (matemática y dialéctica), representado por los dos últimos segmentos. Los dos primeros segmentos encuentran también correspondencia término a término en el mito de la caverna, y no sólo los dos últimos. El primer segmento corresponde a los profanos del fondo de la caverna, y el segundo a los técnicos, que habitan también en el fondo de la caverna pero son honrados por sus compañeros (los profanos) como hábiles en discernir los contornos de las sombras y adivinar lo que va a suceder. Resulta, en fin, que el alcance y la coherencia de este texto de la Línea pueden ser defendidos muy ventajosamente contra las críticas, que han pretendido negárselas. J. GERARDO.

MOREAU, J.: *Platon et le phénoménisme*. RevIntPhil, 9 (1955), 256-275.

Aristóteles explica el origen de la teoría de las Ideas de Platón porque éste en su juventud había abrazado la sentencia de Heráclito; y, persuadido como estaba de que cosas sensibles en su perpetuo flujo no pueden ser objetos de las ciencias, concluyó que había que admitir otras realidades permanentes distintas de las sensibles que lo fuesen. Esta explicación de Aristóteles queda confirmada por la lectura del "Teeteto", en cuya primera parte se discute la tesis de Protágoras. En efecto, según el subjetivismo de Protágoras la ciencia se reduciría a la sensación, y la realidad a la apariencia o fenómeno siempre en movimiento; no habría ni *uno*, ni *ser*, sino sólo *devenir*. La misma sensación no es sino uno de tantos fenómenos, y si se quiere determinar su naturaleza—cosa importantísima, pues ella constituye la medida del ser—, se dirá que se origina de la concurrencia de dos factores, de dos corrientes, un paciente y un agente, lo sensible y el que lo siente, en perpetuo devenir también ellos y correlativos entre sí. Esta relación absoluta que hace que tanto lo sensible como el que siente no sean sino por la relación del uno para el otro, es el principio del movilismo. No hay nada en sí y por sí, sino siempre por respecto a algún devenir. La misma movilidad de los factores y su relatividad explica aún los casos que todos convienen en llamar erróneos. Tal es la teoría de la sensación—incluída en el "Teeteto"—, base de la concepción subjetivista del hombre-medida de las cosas. Parece que deba atribuirse, no a Protágoras, sino más bien al mismo Platón, con prestaciones de otros Autores, a fin de que resaltase más la insuficiencia del subjetivismo. Este, en realidad, excluye no sólo los objetos físicos, sino también la objetividad de los valores.

Platón supera el fenomenismo, pero no por las cosas en sí, sino por la teoría de las Ideas. La Idea, en efecto, es la relación definida *a priori* por el espíritu y que, aplicada a la movilidad de las impresiones sensibles, determina en ellos objetos estables; es el instrumento de la medida y condición de la objetividad. La construcción de los objetos por medio de esta medida supone un sujeto idéntico a sí mismo fuera de la relatividad de las impresiones. A. FABRAT.

PEPIN, J.: *Plotin et les mythes*. RevPhilLo, 53 (1955), 5-27.

Para Plotino el mito es un medio de expresar las realidades inefables o indecibles, de las que la filosofía tiene que hablar, especialmente su filosofía. Se da cuenta de que el mito no es una expresión adecuada de la realidad. Señala, por ejemplo, que el mito, al ser por su naturaleza una narración que se desarrolla en el tiempo, describe como sucesivos seres que en realidad son sincrónicos, y como separados seres que en realidad no sufren más que una distinción de valor. Por eso una vez explotada la distención que opera el mito, es preciso efectuar la reconstrucción que exige la realidad.

Este reconocimiento del valor analítico y didáctico del mito es solidario, en el espíritu de Plotino, con una teoría de la imagen, según la cual ésta participa siempre de su modelo como un espejo sobre el cual viene a reflejarse. Plotino, después de elaborar una filosofía tan inteligente del mito, recurre efectivamente a este modo de expresión tan propio para dar a entender las relaciones intraducibles y las realidades inefables de que está lleno su pensamiento. Así se demuestra, en particular, en su utilización del mito del nacimiento de Eros, del de la triada divina de Hesíodo y de otros varios. En las leyendas de Afrodita y de Eros, por ejemplo, las exigencias del relato disocian en el tiempo operaciones, que en realidad son extratemporales: el estado indeterminado del alma, la migración de las razones que se derraman de la inteligencia para descender al alma, la conversión del Alma hacia la Inteligencia, etc., son otros tantos fenómenos que escapan en rigor al parcelamiento temporal, pero que el mito debe extender en el tiempo. Por otra parte, la alegoría plotiniana está falta de rigor y de continuidad en cuanto que no se atiene a una correspondencia estricta y constante entre determinado personaje del mito y determinado elemento significado, como hacían los estoicos. Al contrario, cada personaje mítico evoca diversas realidades filosóficas. Así Penia (en el mito de Eros) significa a la vez la materia y el alma todavía indeterminada. Afrodita figura a la vez el alma-hipóstasis, el alma del mundo, el alma individual, etc. Inversamente, una misma noción filosófica es susceptible de varias representaciones míticas. Así la Inteligencia, padre del Alma, es Cronos, pero también Uranos y Zeus. Finalmente, aunque Plotino trabaja sobre mitos de Homero y de Hesíodo, nunca se presenta como exegeta suyo ni les atribuye sus interpretaciones filosóficas. J. ECHARRI.

IVÁNKA, E.: *Zür Überwindung des neuplatonischen Intellektualismus in der Deutung der Mystik: intelligentia oder principalis affectio.* Scholastik, 30 (1955), 184-185.

Thomas Gallus (m. 1246), en su comentario a la *Mystica theologia*, de Dionisio Areopagita, nos expone un esquema de contemplación idéntico al descrito por Ricardo de San Víctor. Pero con esta diferencia lo que para este último permanece potencia cognoscitiva aun en el postremo grado de contemplación, se torna para aquél "principalis affectio". Los primeros vestigios de esta extraordinaria potencia mística se encuentran ya en Proclo. Proclo, al enumerar los diversos modos de conocer del sistema platónico, coloca en último lugar el conocimiento por la "intelligentia". Esta facultad, a la que no llegó la filosofía aristotélica, es superior al "intellectus" y a la "ratio". Las soluciones dadas para llenar el lapso de tiempo que media entre Gallus y Proclo no satisfacen. Y menos, si consideramos que la sorprendente semejanza existente entre ambas descripciones parece argüir un contacto inmediato entre ellas. La única diferencia consistiría en que lo que para Proclo es privilegio de poetas o adivinos sería para Gallus un don que el Espíritu Santo se reserva para sus escogidos. P. GARCÍA ASENSIO.

VANNI ROVIGNI, SOFÍA: *S. Bernardo e la Filosofia.* RivFilNeosc, 46 (1954), 20-35.

Después de haber observado que S. Bernardo no se muestra demasiado benévolo con los principales filósofos de su tiempo. Gilberto Porretano y Abelardo, aunque no combatiese directamente su filosofía, sino más bien su teología, el autor distingue en San Bernardo dos maneras de enfocar la filosofía: La filosofía en sí, como posible actividad del hombre y la filosofía tal como se da en la realidad después del pecado. La primera la encuentra legítima y buena; el segundo aspecto, por el contrario, la filosofía después del pecado, le parece que no es otra cosa sino mera "curiositas", peligro y ocasión de vanidad.

Sin embargo, admitiendo el hecho de que para luchar con los filósofos tenemos que filosofar, el mismo S. Bernardo nos da también algunas nociones filosóficas: El habla de Dios como del "Ser puro", nos muestra que conoce perfectamente el "Monologion" y el "Proslogion" de S. Anselmo, aunque el no pretenda demostrar la existencia de Dios; en el mundo creado se preocupa especialmente del hombre, fiándose en su grandeza y en su miseria. La parte de la filosofía que sin duda más interesa a S. Bernardo es la moral. En ella se ocupa no solamente de ciertos problemas de ética general, sino que insiste sobre el valor de las virtudes cardinales, sobre la nece-

sidad de una reflexión racional como guía de la acción. En fin, ofrece al filósofo moralista una preciosa fenomenología de la vida moral. R. F. N.

ALONSO A., MANUEL: *Juan Sevillano, sus obras propias y sus traducciones.* Al-Andalus, 18 (1953), 16-49.

Entre los autores españoles y traductores de obras árabes aparecen en el siglo XII un *Johannes Hispanus* y un *Johannes Hispalensis* que suelen considerarse de ordinario como una sola persona. El autor del artículo cree que se trata de dos autores distintos. Además de que es fácil el tránsito lingüístico de *hispanus* a *hispalensis* a través de *hispaniensis*—de hecho en Pedro Hispano se dió ese paso de hispanus, hispaniensis, hispalensis y no hay duda de que es una sola persona—, eran muy comunes las abreviaturas *hysp,. ysp.,* que los copistas posteriores desarrollaron en ocasiones de diverso modo.

Se dan otros indicios positivos de diversidad. Hay un autor que desde mucho antes de 1140 traduce del árabe al latín obras astronómicas sin que aparezcan referencias de que tuviera que ayudarse de otros para ello. Por otra parte, después de 1140 se dan traducciones de obras filosóficas en las que aparece el Arceniano Dominicus Gundisalvus que ayuda al traductor árabe en la redacción latina de sus libros: en la traducción del *De Anima* de Ibn Sina confiesa el traductor que él lo ha traducido del árabe al romance y que Gundisalvus vertió el romance al latín. Se dan pues dos Johannes distintos. En el primero hay indicios que demuestran bastante conocimiento de la literatura clásica latina; el segundo aparece como compañero de Gundisalvus ayudado por éste en el latín.

El traductor de los libros astronómicos muestra una gran erudición junto con un criterio propio bien acentuado: carácter experimental, reacio a autoridades a las que siempre antepone su reflexión y su criticismo, sin admitir más pruebas que su razón y experiencia. El traductor de las obras filosóficas muestra, en cambio, una sumisión extrema a la autoridad, sin sobreponerse a los testimonios que halla escritos.

De estos indicios parece concluirse la diversidad de las personas de Juan Sevillano y Juan Hispalense. Las circunstancias de ambos, así como la atribución de obras podrían establecerse con estos criterios: ninguna de las obras de astronomía se relaciona con Toledo, con D. Raimundo ni con Gundisalvus; ninguna de las obras filosóficas se relaciona con Sevilla ni con Lunia. Hay pues un Juan Sevillano y un Juan Hispano, ambos contemporáneos. Juan Hispano es traductor de obras filosóficas, converso del judaísmo que, según parece, llegó a ser Arzobispo de Toledo, muriendo en 1166. Juan Sevillano sería un mozárabe bien instruído que, por vivir en la España musulmana, conocía el árabe; científico y buen conocedor del latín, aparece como católico sin indicios de ser converso ni de pertenecer a la jerarquía; parece haber muerto en 1157.

A continuación se determina con estos criterios el catálogo de las obras de Juan Sevillano. J. JIMÉNEZ.

DE SIMONE, L.: *S. Agostino e l'agostinismo medievale.* Sapieza, 8 (1955), 5-17.

Determinar la permanencia y el influjo de S. Agustín en la filosofía medieval—hecho por todos admitidos—tiene no pocas dificultades nacidas del problema de interpretación del pensamiento agustiniano, y del confusionismo ocasionado en el choque de éste con nuevos sistemas y doctrinas.

Para describir el agustinismo medieval y establecer sus límites y valor se presentan tres como cuadros:

1.° *Autores* filósofos en cuyos escritos se puede observar el influjo recibido del S. Doctor, la conservación de su espíritu en los sistemas de sus seguidores, la orientación del pensamiento dominante en filosofía y teología hasta después de Santo Tomás.

2.° *Doctrinas* de S. Agustín que constituyen como la esencia del agustinismo de la Edad Media, respecto a la concepción de la materia, del alma y sus potencias, la iluminación divina en el conocimiento, la creación, la materia y la forma. Hay además otros rasgos característicos del agustinismo en cuanto al método, valoración del platonismo y neoplatonismo, primado de la voluntad, relaciones entre la fe y la razón.

3.° *Polémicas* surgidas con la presencia de nuevas doctrinas y métodos, largas y

más o menos templadas; después de las cuales se llegó si no a la perfecta fusión del aristotelismo y agustinismo, cuyas divergencias en algunos puntos permanecen, sí a considerarlos como doctrinas complementarias que constituyen la vida unitaria de la filosofía cristiana.

Un ejemplo notable de esta apreciación de doctrinas nos lo ha dejado el maestro Gil de Roma, quien en sus múltiples obras asimiló, dentro de su agustinismo fundamental, muchas de las sentencias de su antiguo maestro S. Tomás de Aquino.

A. FABRAT.

SCIACCA, MICHELE F.: *Il principio della metafisica di S. Agostino e tentativi metafisici del pensiero moderno.* Humanitas, X-XI (1954), 947-959.

El punto de partida del filosofar es el sujeto humano. Pero la filosofía moderna identifica el sujeto humano con el conocimiento, y aun el conocimiento con el pensamiento; es decir, que identifica la Filosofía con la Teoría del Conocimiento. Pero San Agustín no comete tal identificación. Metafísica y Lógica son para él cosas distintas, contrariamente a lo que ocurre en Hegel. El principio de toda la especulación agustiniana está en el concepto de interioridad metafísica (y no psicológica, como superficialmente dicen algunos). De él arrancan la demostración de la existencia de Dios, la prueba de la espiritualidad del alma y la prueba de la inmortalidad.

Si la filosofía moderna quiere dar una respuesta a la problemática propia de nuestro tiempo, en la medida de nuestras posibilidades, debe recurrir al espíritu agustiniano, porque en él encontramos la posible satisfacción a sus exigencias de subjetividad, interioridad, espiritualidad, historicidad y concreción.

R. VIDAL FOLCH.

CIAPPI, L.: *S. S. Pío XII e S. Tommaso d'Aquino.* Sapienza, 8 (1955), 124-142.

El Sumo Pontífice, emulando y aun sobrepasando a sus gloriosos antecesores, ha proclamado al santo doctor como guía de los estudios filosóficos y teológicos en cuanto al método, los principios y la doctrina, y no sólo como guía recomendada o preferida, sino como obligatoria, por ser el tomismo camino seguro y aun el único señalado por la Iglesia. Con todo, el Santo Padre no suprime la justa libertad de seguir a otros autores de buena fama en las cuestiones controvertidas en las mismas escuelas católicas, y las magníficas alabanzas tributadas al "Divus Thomas" no disminuyen el fulgor de otros astros menores del cielo filosófico-teológico.

A. FABRAT.

URDÁNOZ, T.: *El problema del orden moral y sus normas, según Santo Tomás.* CT, 81 (1954), 241-275.

Dos grandes cuestiones hay en este problema. La primera es acerca de la moralidad *genérica*: ésta consiste en la relación trascendental de los actos humanos al objeto en cuanto sometido a las reglas de moralidad objetiva; y la moralidad objetiva es la relación de conveniencia o disconveniencia del objeto con la recta razón. Antes (pág. 248) había dicho que un mismo acto numérico puede pasar de malo a bueno o tal vez a indiferente: ¿Cómo una relación trascendental se puede mudar en un mismo sujeto?

La segunda gran cuestión es acerca de *la norma o regla constitutiva* de la moralidad. Y responde que la norma o regla próxima e intrínseca constitutiva de la moralidad es la razón humana. La regla o norma suprema extrínseca en la Razón divina o la ley eterna. Pero esa razón, si no ha de ser arbitraria, ha de tener un *fundamento objetivo*. Y ese fundamento objetivo es la naturaleza racional considerada en todas sus relaciones esenciales. Mas este fundamento solo no basta: se ha de añadir el orden ontológico de las cosas al último fin. Confiesa, sin embargo, que ese orden al último fin hay que fundarlo en alguna regla, y esa regla es la naturaleza racional; por tanto, el fundamento adecuado, objetivo y próximo de la recta razón es la naturaleza racional.

Después rechaza las opiniones que le parecen opuestas a la suya. La moralidad genérica no puede consistir en la connotación del acto humano a la voluntad libre y a la advertencia de la razón a la regla de moralidad objetiva, porque esa connotación sería un ente de razón, no una cosa real, como ha de ser la moralidad.

Por fin, prueba con muchas razones que la naturaleza racional, considerada según todas sus relaciones esenciales, no puede ser la norma de la moralidad. La *primera* razón es porque la naturaleza racional por sí ni ilumina ni dirige sino a fuerza de impulsos naturales, como el instinto de las bestias. La *segunda* razón es porque la naturaleza racional está viciada en sus inclinaciones. La *tercera* razón es porque la naturaleza racional podría a lo sumo establecer la moralidad de ciertos casos muy universales, pero no de los casos particulares. La *cuarta* razón es porque si la naturaleza racional fuera la norma de moralidad, habría muchos actos humanos indiferentes, lo cual es imposible. La *quinta* razón es porque si la naturaleza racional fuera la norma de moralidad, la moralidad se constituiría independientemente de la razón divina y de la ley divina. La *sexta* razón es porque si la naturaleza racional fuera la norma de moralidad, ésta se constituiría sin orden al último fin, lo cual es absurdo: sólo la razón es la norma de moralidad. Añade, sin embargo, el autor que el fundamento relativamente último de la razón es la naturaleza racional, a pesar de que está viciada y a pesar de que no sirve para constituir la moralidad en todos los casos particulares, y a pesar de que la naturaleza racional fundaría actos moralmente indiferentes. J. HELLÍN.

VANDE WIELE: *Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de saint Thomas*. RevPhilLo, 52 (1954), 521-571.

Algunos autores existencialistas han llamado la atención sobre ciertas doctrinas de la filosofía tradicional acerca de la verdad ontológica y el conocido aforismo "ens et verum convertuntur", que parece habían impresionado poco a los autores clásicos. el objeto del presente estudio es precisamente ese aforismo, pero insistiendo en el problema de la inteligibilidad del ser y otros adyacentes, desde un punto de vista más histórico que el de otros autores, y según la doctrina de Santo Tomás. Aforismo e integibilidad del ser se estudian primero en las fuentes históricas de Santo Tomás: Aristóteles, San Agustín, Avicenna y algunos escolásticos, y después, más detenidamente, en el mismo Doctor Angélico. Fruto del cuidadoso recorrido son las conclusiones siguientes:

1.ª La tesis "ens et verum convertuntur" es anterior a Santo Tomás: reflejaba una concepción neoplatónica de la verdad y tenía significado metafísico. Era considerada entre los primeros principios inteligibles.

2.ª Santo Tomás modifica profundamente el sentido del aforismo, debido a su concepción aristotélica, lógica, de la verdad. La verdad trascendental respecto al espíritu humano pierde todo alcance metafísico y no es un primer inteligible.

3.ª En Santo Tomás se halla también otro aforismo, "ens et res convertuntur", primer inteligible, de sentido metafísico, que expresa lo contenido en el otro de sus antecesores, o sea la inteligibilidad del ser. El Angélico profesa en el problema de la inteligibilidad un intelectualismo moderado muy semejante al de Aristóteles.

4.ª Santo Tomás da también otro significado al aforismo "ens et verum convertuntur", fundada en la dependencia de todo ser respecto a Dios Creador. Así entendido tiene sentido metafísico, pero no es un primer inteligible. Por el contrario, expresa la explicación última ontológica de las cosas y no puede ocupar un primer puesto en el desarrollo lógico de la filosofía. A. FABRAT.

VERBEKE, G.: *Themistius et le "De unitate intellectus" de Saint Thomas*. RevPhilLo, 53 (1955), 141-164.

Themistius se esfuerza por aunar posiciones extremas. Según él, habríamos de admitir un entendimiento agente, trascendente y único, como fuente común de todos los diversos entendimientos personales. Mi entendimiento agente es parte constitutiva y formal de mi "yo". Pero, a la vez, me trasciende totalmente por su comunicación con la primera fuente de toda actividad intelectual. El estudio de las relaciones entre estas dos clases de entendimientos activos que Themistius defiende resultaría sumamente escabrosa. Habría de evitarse toda apariencia de panteísmo espiritual que pudiera originarse de la existencia de un único entendimiento agente común a todos, y habríamos, por otro lado, de mantener la comunidad de conceptos y principios que de hecho se da entre todos los entendimientos. Tiene razón Santo Tomás al atribuir a Themistius la multiplicidad de entendimientos agentes, en el sentido

arriba indicado. Pero no examina atentamente el santo doctor la relación entre cada uno de los entendimientos individuales con el entendimiento agente trascendente que la posición de Themistius lleva consigo. El Doctor Angélico no trata a fondo esta cuestión. Ni le hubiera sido fácil la solución, caso de haberla afrontado, ya que los textos que sobre el tema aduce Themistius ni son muchos ni claros.

P. García Asensio.

Kopper, J.: *Bemerkungen zum anselmischen Gottesbeweise.* ZeitfphF, 9 (1955), 302-305.

La valoración del argumento anselmiano suele instalarse en el segundo capítulo, cuando, a mi juicio, es el proemio el que guarda el secreto. Aquí alude a argumentos ya ensayados que lo dejaron insaciado. Busca, pues, uno que por sí solo aquiete. La razón de esta inquietud se remonta a la fe, "porque tengo para mí que yo no reconocería, si antes no hubiese creído". Y en esta fe ha de buscar su acceso inmediato a Dios. Esa fe no es la de la revelación. Es un estado que precede y supera a toda captación de objetos de la conciencia. Sólo en ese plano acciona la prueba anselmiana. Para remontarse a él precisa una previa liberación del pensar real-lógico. Anselmo no logra tal despegue; por eso mal podrá en dos de sus palabras llegarse a su auténtico punto de partida. La comprensión y refutación del argumento sólo se logrará izándolo a su alta forma. L.

Maier, A.: *Die naturphilosophische Bedeutung der scholastischen Impetustheorie.* Scholastik, 30 (1955), 321-343.

Tras un análisis detallado, tan inteligente como erudito (imposible de resumir), se llega a la siguiente conclusión. Visto todo, la teoría del "ímpetus", propuesta por la Escolástica del siglo XIV como explicación del movimiento de un móvil separado de su motor, difiere esencialmente en muchos puntos de la explicación *inercial* dada al mismo proceso por la mecánica clásica desde Galileo. Y por cierto que tales diferencias *no* se sitúan en planos diversos, pues ambas explicaciones son del mismo tipo; es decir, filosóficonaturales y metafísicas. El "ímpetus" de los cuerpos *terrestres* es corruptible siempre, al menos por razón de la "inclinatio ad quietem" (tendencia al reposo) que les es intrínseca. El "ímpetus" es no tanto una "fuerza", para la que no se encuentra correspondencia en la mecánica clásica, cuanto más bien una especie particular de energía, para la que también falta paralelo en dicha mecánica y cuya esencia consiste en que se transforma en movimiento. Y esta energía se agota o gasta del todo siempre, aun en el caso de un movimiento uniforme. *Con todo,* esta teoría del "ímpetus" no sólo *prepara* el descubrimiento del principio de inercia, sino que hasta cierto punto *anticipa* dicho descubrimiento. Pero ese anticipo hay que buscarlo no en la mecánica escolástica de los cuerpos terrestres, sino en la de los cuerpos *celestes.* En la hipótesis de Buridano del "ímpetus" incorruptible, que mueve los cielos con un movimiento eterno, uniforme y sin resistencia, está anticipado efectivamente el modelo, que Galileo aplicó o pudo aplicar a los movimientos terrestres en una primera fase de su descubrimiento del principio de inercia. J. Echarri.

Van Steenberghen, F.: *L'organisation des études au moyen âge et ses répercusions sur le mouvement philosophique.* RevPhilLo, 52 (1954), 572-592.

Se trata en este estudio no precisamente de presentar nuevos datos sobre la organización de los estudios en la Edad Media, sino más bien de examinar críticamente los ya adquiridos y poner más de relieve su trascendencia histórica. Los elementos que contribuyeron a la nueva cultura medieval fueron la herencia recibida del paganismo y la doctrina del cristianismo.

En el siglo XIII tuvo lugar la modificación profunda de la organización de los estudios: su preparación fué en el XII, con los trabajos sobre la división de las ciencias que preludian la solución del problema acerca de la asimilación de la ciencia pagana por el cristianismo. Dos ejemplos notables de ellos nos ofrecen las divisiones pro-

puestas por Domingo de Gundisalvi y por un documento anónimo de principios del siglo XIII descubierto hace pocos años en Barcelona. Prácticamente en la Universidad de París, al empezar el mismo siglo, fué donde empezó el derrumbamiento del sistema de las siete artes con la penetración de Aristóteles en las escuelas. Durante todo el siglo dura la lucha, con alternas vicisitudes entre el Cristianismo y el Paganismo redivivo, entre la Facultad de Teología y la de Filosofía. Pero esta lucha no fué estéril, pues culminó en la aparición de nuevos puntos de vista sobre la estructura y jerarquización de las ciencias, principalmente de la Teología, Filosofía y Ciencias positivas. Nada en adelante entorpecería el vuelo de la Filosofía en la organización de los estudios.

A. FABRAT.

CRONICA

IV Congreso Tomístico Internacional.

Del 13 al 17 de septiembre último (1955) ha tenido lugar en Roma el cuarto *Congreso Tomístico Internacional,* consagrado exclusivamente a temas filosóficos. Como los demás, ha estado promovido y auspiciado por la Pontificia Academia Romana de S. Tomás. La presidencia la ha ostentado dignísimamente su Eminencia Reverendísima el Cardenal J. Pizzardo. La organización y dirección inmediatas han corrido a cargo del R. P. C. Boyer, secretario general de la Academia y Monseñor L. Lozza, cancelario. Uno y otro han sabido realizar su labor de manera tan inteligente, precisa y amable que con razón merecieron el aplauso y la gratitud unánimes de todos los congresistas. El severo Palacio de la Cancillería ha logrado dar prestancia y hasta magnificencia a las sesiones ordinarias del Congreso enmarcándolas en la suntuosidad de su Aula Magna. La sesión inaugural, solemnísima, tuvo el privilegio de celebrarse en el salón de los suizos del Palacio pontificio de Castelgandolfo. Su elegancia sobria venía a dar mayor relieve a la figura ascética y casi sobrenatural del Augusto Pontífice y un eco de transparencia y de eternidad a las palabras de su sabio discurso de apertura.

Estos Congresos, que ya van formando serie y se quiere repetirlos cada cinco años, tienen el propósito de renovar y profundizar el estudio de la doctrina del Aquinate al estímulo de las cuestiones más agitadas en cada momento histórico, y por eso en un ambiente de actualidad. El de ahora se ha fijado en tres temas centrales, que ya los primeros programas anunciaron así: "Doctrina de S. Tomás comparada, 1) con el estado presente de las Ciencias, 2) con la dialéctica hegeliana y marxista, 3) con los problemas suscitados por el existencialismo".

La invitación fué amplia. Desde luego, a todas las Universidades y Facultades eclesiásticas del mundo entero, pero también a cualesquiera otros estudiosos de la doctrina de S. Tomás. Y, efectivamente, la concurrencia ha sido francamente satisfactoria. Los congresistas pasaban bien de los 200. Las Facultades representadas eran más de 70, incluso la lejana Kyoto del Extremo Oriente. España tenía más de 12 representantes. Las comunicaciones presentadas al Congreso han sido más de 82 en latín, español, francés, italiano, alemán e inglés. De ellas corresponden 11 a delegados españoles: J. M. B. Arias, O. P. (Las Caldas); J. I. Alcorta (Barcelona); R. Ceñal, S. J. (Madrid); S. Cuesta, S. J. (Comillas); J. Echarri, S. J. (Oña); F. González F. Cordero, C. M. F. (S. Domingo de la Calzada); J. Hellín, S. J. (Chamartín de la Rosa); A. Lobato, O. P. (Granada); A. Muñoz Alonso (Valencia); J. Roig Gironella, S. J. (S. Cugat del Vallés); G. T. Solís, C. M. F. (S. Domingo de la Calzada).

La presencia y la intervención de un grupo, no muy numeroso pero selecto, de seglares profundamente interesados por la doctrina de Sto. Tomás contribuía visiblemente a dar sentido de modernidad y de universalidad al Congreso. Cito por ejemplo los nombres de A. Muñoz Alonso (España); F. M. Sciacca, L. De Simone, S. Vanni Rovighi y V. Tonini (Italia); J. Moreau, J. Chaix-Ruy y P. Vernotte (Francia); Ch. De Koninck (Canadá)... Pero fué sentida en este punto la ausencia de especialistas como Gilson y Forest.

El movimiento intelectual del Congreso se polarizó, como es natural, en torno a los tres temas centrales propuestos.

El discurso inaugural del Santo Padre se ocupó exclusivamente del primer tema. "Hay una cuestión fundamental, muy actual—nos dijo—, que reclama una particular atención de vuestra parte. Nos referimos a las relaciones entre la experiencia científica y la filosofía: es un punto, sobre el que los estudios y los descubrimientos recientes han suscitado numerosos problemas." Por su parte se detuvo en exponer tres puntos particulares de la física moderna: estructura y constitución íntima de la materia, determinismo e indeterminismo, relación entre materia y energía. Sobre el primer punto destacamos dos afirmaciones: la de la superación del mecanicismo por la microfísica moderna con la consecuencia de que "a los diferentes vocablos (partícula, órbita, salto cuántico, choque, captura, intercambio o canje) corresponden realidades no asimilables a las imágenes ordinarias del macrocosmos"; y la de la "utilidad" que puede prestar a una comprensión superior del profundo sentido unitario tal cual se revela en las estructuras microfísicas la noción de forma aportada por el hilemorfismo. Sobre el segundo punto subrayamos la afirmación de que el principio de indeterminación "posee un valor innegable, fundado como está sobre observaciones profundas, tanto experimentales como teóricas", pero denunciando también todo abuso del mismo en sentido subjetivista o idealista. Sobre el tercer punto anotamos la distinción precisa entre la manera científica y la manera filosófica de considerar la energía y el fenómeno llamado transformación de masa en energía, recalcando que nada autoriza a decir que "la *materia* se transforme en energía".

Las comunicaciones presentadas por los congresistas en torno a los tres temas han sido las siguientes. Subrayamos las enviadas de España.

I.—*Sobre la doctrina de Sto. Tomás comparada con las ciencias actuales:*

Jean Abelé, S. J., La théorie thomiste de la mesure des qualités et la Physique moderne.
Iosephus Alvarez Laso, C. M. F.: De philosophia matheseos apud Sanctum Thomam Aquinatem.
Jesús M. B. Arias, O. P.: *Ciencia y Filosofía a la luz del concepto de necesidad.*
Ignazio Bonetti, C. P. S.: Per una definizione del concetto di scienza sperimentale.
Wolfgang Büchel, S. J.: Über die Ableitung des Hylemorphismus aus den Ergebnissen der modernen Physik.
Richard J. Connell: Some remarks on the rational mode of the science of nature.
Charles de Koninck: Utrum quia experientia decepti Aristoteles et D. Thomas causas posuerunt equivocas in natura operantes.
Jaime Echarri, S. J.: *De subiecto theoriae hylemorphicae.*
Agostino Faggiotto: Il tomismo e la trasformazione della relazione fisica.
José Hellín, S. J.: *Sistema hilemórfico y ciencias modernas.*
Pierre Husser, C. SS. R.: La méthode scientifique en méthaphysique.
Gaston Isaye, S. J.: Principes éternels et faits imprévus.
Charles Journet: Les notions de matière et de vie.
George P. Klubertanz, S. J.: The doctrine of St. Thomas and modern science.
Guérard des Lauriers, O. P.: La métaphysique et les métasciences.
Bernard Lonergan, S. J.: Isomorphism of thomist and scientific thought.
Roberto Masi, Dall'analisi fisica all'analisi metafisica della materia: ilemorfismo.
Mario Sancipriano: Il moderno vitalismo e il pensiero di San Tommaso.
Filippo Selvaggi, S. J.: Sostanza materiale e fenomeno fisico.
Georg Siegmund: Tierische und menschliche Intelligenz.
Philippus Soccorsi, S. J.: De physica quantistica et de principiis philosophicis annotationes.
Guillermo T. Solís, C. M. F.: *Las relaciones entre la filosofía natural y las ciencias.*
Beda Thum, O. S. B.: Absoluter und relativer Seinsbegriff und die Theorie der Zeit.
Pierre Vernotte: Quelques aspects de la philosophie traditionnelle à la lumière de la science actuelle.

Iosephus de Vries, S. J.: Quid secundum principia S. Thomae dicendum sit de indeterminismo microphysicali.

II.—*Sobre la doctrina de Sto. Tomás comparada con la dialéctica hegeliana y marxista:*

Enrique D. Almeida, O. P.: Santo Tomás de Aquino y la concepción marxista de la propiedad.
Jules Chaix-Ruy: Hegel et saint Thomas: dialectique et logique.
Siro Contri: L'interna dialettica della sostanza nel sistema tomistico e nel sistema hegeliano.
Herman Deckers: La notion d'être chez Hegel et chez saint Thomas d'Aquin.
Marie-Martin Cottier, O. P.: Sur l'esprit de la dialectique.
Charles de Koninck: Contingence et appétit.
George Ducoin, S. J.: L'homme comme conscience de soi selon Saint Thomas d'Aquin.
Auguste Etcheverry, S. J.: Le matérialisme peut-il être dialectique?
Cornelio Fabro, C. P. S.: L' "esse" tomistico e il "sein" hegeliano.
Agostino Faggiotto: Dalla dialettica della divergenza a quella della convergenza.
Reginald Garrigou-Lagrange, O. P.: Dialectique hégelienne et métaphysique thomiste.
Franz Grégoire: Thèmes hégéliens et dépassements thomistes.
Pierre Grosso: L'estetica di S. Tommaso come superamento di quella hegelina e marxista.
Remigio Kwant, O. E. S. A.: La storia e l'assoluto.
Juvenal Lalor, O. F. M.: The infinitesimal and metaphysics according to Engels.
Guérard des Lauriers, O. P.: Les deux acceptions classique et moderne du probable. Leur distinction et leur unité.
Charles, N. R., McCoy: Hegel, Feuerbach, Marx, and the doctrine of St. Thomas Aquinas.
Joseph Möller: Thomistische Analogie und Hegelsche Dialektik.
Francesco Morandini, S. J.: Dialettica e Tomismo.
Giuseppe Muzio, S. D. B.: L'idea di "essere" in S. Tommaso, Hegel e Rosmini.
Juan Roig Gironella, S. J.: *Necessitas entis, radix veritatis absolutae in synthesi metaphysica Sancti Thomae.*
Ludovico de Simone: Lavoro e classi sociali nel pensiero di San Tommaso.
Alphonse M. Parent: Le marxisme, comme tentative de sustraire l'homme a la "lex fomitis".
Raimondo Spiazzi, O. P.: Il senso della comunità in S. Tommaso e nel marxismo.
Sofía Vanni Rovighi: Il significato metafisico della dialettica hegeliana.
Bartholomaeus M. Xiberta, O. C.: Opposita sententia de apprehensione origo est atque causa divergentis directionis scholasticae et modernae philosophiae.

III.—*Sobre la doctrina de Sto. Tomás comparada con los problemas suscitados por el existencialismo:*

José Ignacio Alcorta: *La moral existencialista y la conciencia en Santo Tomás.*
María Teresa Antonelli: Il tema moderno del dinamico e la contingenza tomistica.
Luigi Bellofiore: Il problema di Dio in Sartre e nel tomismo.
Luigi Bogliolo, S. D. B.: Sul concetto tomistico di possibilità.
Stanislas Breton, C. P.: Le principe d'intentionnalité de la conscience implique-t-il l'athéisme?
Ramón Ceñal, S. J.: *El juicio y la revelación del ser.*
Jacques Croteau, O. M. I.: L'impasse existentialiste.
Salvador Cuesta, S. J.: *Contacto y esencial divergencia entre la metafísica de Santo Tomás de Aquino y la filosofía existencialista.*
Octavio Nicolás Derisi: El error fundamental del existencialismo: el neo-empirismo irracionalista.

HUMBERTUS DEGL'INNOCENTI, O. P.: De actu essendi substantiali et constitutione personae.
JOSÉ CARLOS DÍAZ, O. P.: Existencialismo y metafísica.
ALBERT DONDEYNE: Les problèmes soulevés par l'athéisme existentialiste.
JOSEPH DE FINANCE, S. J.: La négation de la puissance chez Jean-Paul Sartre.
GIORGIO GIANNINI: Parmenide, Heidegger e S. Tommaso.
FRANCISCO GONZÁLEZ F. CORDERO, C. M. F.: *El destino del hombre en el universo.*
REGIS JOLIVET: La méthode thomiste et la phénoménologie existentielle.
RALPH MCINERNY: A Note on "Tomistic Existentialism".
ABELARDO LOBATO, O. P.: *La verdad como conquista humana.*
VINCENZO MIANO, S. D. B.: Del fondamento della libertà.
ADOLFO MUÑOZ ALONSO: *La "existencia" en Santo Tomás y en el existencialismo.*
ST. MICHAEL, O. S. U.: A basic doctrine overlooked by Thomistic Existentialists.
JEAN MOREAU: Veritas intellectus et veritas rei selon saint Thomas et Heidegger.
J. A. J. PETERS, C. SS. R.: De tempore et aeternitate ad mentem S. Thomae.
BENOIT PRUCHE, O. P.: Les intuitions de base d'une philosophie existentielle d'inspiration thomiste.
ISMAEL QUILES, S. J.: Método tomista y método existencialista.
LOUIS RICARD, S. J.: La relation à autrui dans l'existentialisme et la philosophie de saint Thomas.
CLEMENTE RIVA, I. C.: Il conoscere virtuale in S. Tommaso e nei filosofi moderni.
LUIGI STEFANINI: Ottimismo e pessimismo esistenzialistico.
GEORGES VAN RIET: L'evidence.
RAYMUNDUS VERARDO, O. P.: S. Thomae doctrina de momento ipsius esse individualis concrete exsistentis, metaphysice gnoseologice etice inspecti.
ROBERTO BUSA, S. J.: L'"Index Thomisticus".

Todas estas comunicaciones—salvo algunas recibidas con retraso—estaban ya previamente publicadas y a disposición de los congresistas en un hermoso volumen titulado: *Sapientia Aquinatis. Communicationes IV Congressus Thomistici Internationalis.* Romae, Officium Libri Catholici-Catholic Book Agency, 1955, 18 × 25 cms., 610 pp. Se espera que un segundo volumen recoja las comunicaciones retrasadas, amén de los discursos y discusiones del mismo Congreso.

Para la marcha de las sesiones de estudio del Congreso los organizadores escogieron el sistema de relatores. Los tres temas se trataron sucesivamente, dedicando dos sesiones a cada uno de ellos. En cada sesión el relator presentaba durante una hora larga el resumen de un grupo de Comunicaciones—unas trece, por término medio—, con una crítica de las mismas. Tras breve interrupción, continuaba luego la sesión con las intervenciones de los congresistas sobre dichas comunicaciones. La razón de preferir este sistema de trabajo—se nos dijo—fué la de que todos los congresistas pudiesen asistir al estudio de todos los temas y la de poder tener en cuenta todas las comunicaciones en tan poco tiempo.

Ciertamente que los relatores acertaron—al menos en general—a resumir con suficiente objetividad las comunicaciones. Su tarea resultó digna de todo encomio. Pero hemos de decir también que el *sistema* se demostró menos recomendable por su misma naturaleza. Y ésta no es sólo opinión personal mía sino impresión unánime de cuantos —eclesiásticos y seglares—me hablaron de este punto.

En general, hay que suponer más bien que no todo interesa particularmente a todos. Los interesados especialmente, p. e., en el primer tema, hubieran preferido una Sección particular para ese tema con seis sesiones en vez de dos, en las que hubiera habido lugar para oír del propio autor el resumen de su comunicación, conocerle personalmente y discutir despacio y de veras con él. Con el sistema seguido se llegaba tarde—y aun no se llegaba siempre—a reconocer a los autores, perdiéndose ese fruto tan privativo de los Congresos como es el del contacto personal. No es fácil tampoco discutir—que es dialogar—tras la fatiga de oír los resúmenes de doce comunicaciones distintas, sin tener delante ni aun tal vez conocer al autor y en una sala enorme donde no es posible hacerse oír directamente y falta un servicio personal de micrófonos. La discusión tiene que seguir inmediatamente a la ponencia. Tampoco

se recomienda el que los relatores como tales hagan crítica de las comunicaciones y menos aún que digan la última palabra "tanquam potestatem habentes". Sería preferible—de existir—que se limitasen a relatar o referir.

Por todo esto diríamos que ha faltado al Congreso más de contacto personal, discusión, verdadero diálogo, y en definitiva más vida. La parte llamada de "discusión" tenía que reducirse por fuerza a una serie de intervenciones *yuxtapuestas*, que a veces eran incluso nuevas comunicaciones. Y así sucedió de hecho casi siempre. En el mejor de los casos, la discusión llegaba sólo a aflorar.

Con ello el Congreso ganó tal vez en orden y solemnidad, pero sin duda perdió mucho en eficacia. Así, p. e., la cuestión del carácter peculiar de las Ciencias y de la Cosmología con su mutua relación, lo mismo que la cuestión hilemórfica, se podían haber discutido más a fondo y más en serio. Una muestra de esta menor eficacia podía ser la siguiente. En la sesión de clausura, el secretario hizo un recuento de los puntos, que había que retener de las sesiones de estudio del Congreso. Sobre el primer tema, p. e., hay que retener—dijo—dos cosas: primero, la distinción entre la ciencia verdaderamente tal, o sea la ciencia cierta, y aquellas doctrinas que no van más allá de lo probable; segundo, que los argumentos del hilemorfismo dependen enteramente de la noción de "corpus unum per se", aclarada y confirmada por ella. Ahora bien, es fácil ver que, por ejemplo, lo primero, tomado así en general, no supone ni significa avance mayor.

Si hemos anotado un poco morosamente las deficiencias del método seguido, a pesar de la insuperable actuación de los que han intervenido, y si añadimos todavía que ello ha sido más de lamentar dada la magnífica concurrencia de congresistas, no es por negar importancia y eficacia a nuestro Congreso, que la ha tenido muy grande desde múltiples puntos de vista. Es únicamente por contribuir a que los futuros la tengan mucho mayor, si se atina con el sistema más eficaz. Lo merece la doctrina del Doctor común y angélico, que por ser tan necesaria debe ser estudiada, profundizada y difundida por los medios más eficaces.

J. Echarri.

Oña (Burgos).

ESPAÑA

Ha muerto Ortega.

En la mañana del 18 de octubre de este mismo año cerraba sus ojos a la luz de este mundo en Madrid el gran pensador español D. José Ortega y Gasset. Había nacido en la misma villa en el amanecer del 9 de mayo de 1883, en un piso alto del núm. 4 de la calle de Alfonso XII. Fueron sus padres el gran maestro de periodistas J. Ortega y Munilla, natural de Matanzas, en Cuba, y María de los Dolores Gasset, hija del periodista y poeta gallego Eduardo Gasset y Artime, fundador de *El Imparcial*. Fué bautizado en la antigua Real Basílica de Atocha, donde su madre quiso consagrarlo a la Santísima Virgen.

Cursó sus primeras letras en Madrid con el sacerdote D. Ramón Minguella hasta el año 1891. A la edad de ocho años, en los primeros días de octubre, ingresó en el internado malagueño de los Padres Jesuítas de Miraflores del Palo. Durante los dos años de instrucción primaria en el Colegio sólo obtuvo la calificación de aprobado. En cambio, desde 1893 en su hoja escolar aparece siempre impecable su nota de sobresaliente. Entre ellos figuran, en el último año de su estancia en el colegio, la

Psicología, la Lógica y la Etica. Durante todos los cursos, excepto en tercero y cuarto, ganó el premio de Catecismo e Historia Sagrada. También su conducta fué ejemplar durante estos años, a juzgar por el primer premio con que fué condecorado, a excepción del último año. Durante seis años ostentó también el título máximo de Emperador de su clase. Fué discípulo predilecto del P. Gonzalo Coloma. El 8 de diciembre de 1891 fué admitido como congregante en la Congregación del Colegio. El 8 de mayo de 1892 (festividad del Patrocinio de S. José) hizo su primera comunión, que recibió de manos del Excmo. Sr. Obispo de Málaga, Dr. S. Marcelo Spínola. El curso de 1894-95 fué nombrado Prefecto de la Congregación. De todo este pasado, en el que lo religioso jugó un papel tan prominente, hizo todo lo posible por olvidarse a medida que pasaron los años, según confesó él mismo más adelante.

El 23 de octubre de 1897 consiguió en el Instituto de Málaga el título de bachiller, con la nota de sobresaliente. En este mismo año comienza sus estudios universitarios en el internado de Deusto. Allí simultaneaba Filosofía y Letras con preparatorio de Derecho. Se traslada después a Salamanca, y el 13 de mayo de 1898 comparece ante un tribunal del que formaba parte D. Miguel de Unamuno. A los diecinueve años, el 12 de junio de 1902, obtiene el título de licenciado en Filosofía y Letras, con la calificación de sobresaliente. El 1 de diciembre de este mismo año publica su primer artículo titulado "Glosas" en la revista "Vida Nueva", dirigida por Ruiz Contreras. Dos años más tarde, y en 1904, defiende su tesis doctoral en Madrid sobre "Los terrores del año 1000)". Ese mismo año había publicado un artículo sobre "Las ermitas de Córdoba" y un ensayo sobre Valle-Inclán.

Alrededor de 1905 mantiene correspondencia con Unamuno, quien la hace del dominio público. Por estas mismas fechas tiene lugar un hecho trascendental en su vida. Consigue una beca para efectuar unos estudios sobre "prehistoria del Criticismo filosófico" en las universidades de Leipzig, Berlín y Marburgo. Hasta 1907 se pone en contacto con el neokantismo como discípulo de Hermann Cohen. Desde esta época, la filosofía alemana ejerce un gran influjo sobre su pensamiento, y por medio de este contacto conseguirá más tarde una resonancia europea de su ideario filosófico.

Vuelto de Alemania forma parte de la redacción de *El Imparcial*. En el semanario de juventudes *Faro*, el año 1908, sostiene una polémica con *Azorín* sobre el tema "Hombres e ideas", en la que intervino más tarde Ramiro de Maeztu. También discutió con cierto acaloramiento las ideas políticas de D. Antonio Maura. Más tarde a la muerte de éste, ocurrida en diciembre de 1925, publicó en *El Sol* unos cuantos artículos menos apasionados, que no han sido publicados en las "Obras completas". En la última semana de octubre de 1908 se pone en contacto con los centros cultivadores de la Filosofía. Tuvo lugar este acontecimiento en el Congreso celebrado en Zaragoza por la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias. El día 26 disertó sobre "Descartes y el método trascendental". En 1909 le nombran profesor de Psicología, Lógica y Etica en la Escuela Superior del Magisterio. Por entonces sostiene una polémica bastante fuerte con Unamuno sobre la europeización de España. En 1910 combate las ideas de Menéndez Pelayo. Este mismo año pronuncia en Bilbao una conferencia sobre "La Pedagogía social", y el 6 de noviembre alcanza la cátedra de Metafísica en la Universidad Central de Madrid.

El 23 de marzo de 1914 pronuncia en el teatro de la Comedia una conferencia sobre "Vieja y nueva política". El 21 de julio de este mismo año publica su primer libro, "Meditaciones del Quijote", que ostenta en su portada esta dedicatoria: "A Ramiro de Maeztu, con un gesto fraternal". Según confesó el mismo Ortega fué Maeztu quien "le infundió su inclinación a los estudios de filosofía"; si bien al aceptar Maeztu, por invitación del mismo Ortega, un homenaje el 11 de diciembre de 1910, dijo que Ortega había sido para él el "Descubridor de un nuevo mundo moral". Durante la primera guerra mundial del 14, Ortega se pone de parte de los aliados como francófilo más que como anglófilo, a pesar de su germanismo cultural. Interviene activamente en la génesis y aparición del semanario *España*. En él colaboran firmas de la generación del 98, como Benavente, Valle-Inclán, Maeztu, Machado; y de la generación siguiente, como Pérez de Ayala, Eugenio d'Ors y otros. De 1914 al 1918, en una serie de nombramientos sucesivos, debidos al incumplimiento de los Estatutos, llega a ser miembro electo, pero no posesionado, de la Academia de Cien-

cias Morales y Políticas. En este mismo año parte para la Argentina, uno de sus países predilectos entre los de Hispano-América. En Tucumán publica "Dos conferencias", y en Buenos Aires, "El novecentismo".

En 1917 aparece su artículo "Bajo el arco en ruinas", relacionado con las Juntas Militares de Defensa. En diciembre de este mismo año colabora en el primer número fundacional de *El Sol*. Muere su padre en 1922. En 1923 funda la *Revista de Occidente*, que es la encarnación más representativa de las tendencias europeizantes de Ortega. Los años que siguen son de una gran actividad publicitaria. Colabora eficazmente en la caída de la Monarquía. Con su grito de rebelión: "delenda est Monarchia". A pesar de que en junio de 1931, proclamada ya la República, reconoce que "la República de estas semanas ha traído alguna desilusión a la juventud", sigue sirviendo al régimen parlamentario, como puede comprobarse por sus discursos del 30 de julio y del 4 y 26 de septiembre en las Cortes Constituyentes. Con todo, en la conferencia del 6 de diciembre en el cinema Opera, de Madrid, se puede decir que comienza su ruptura con el régimen al reclamar "la rectificación del perfil triste y agrio de la República". En 1932 se decide a publicar sus "Obras". Ese mismo año publica también sus discursos "Agrupación al servicio de la República" y "La reforma agraria y el Estatuto catalán". Pero desilusionado de la actuación desafortunada de la República se retira de la vida política. En 1935 rechaza la "Banda de la República" que le brinda el Gobierno.

Al estallar el movimiento nacional, Ortega se marcha al extranjero, viviendo preferentemente en Buenos Aires y Alemania. En 1938 está a punto de perder la vida en una clínica de París al ser operado de vesícula. En 1945 vuelve a España, y el 4 de mayo de 1946 se presenta en el Ateneo de Madrid. Desde entonces reparte sus días entre Madrid, Estoril (Portugal), y Alemania, en donde da algunos cursos y conferencias. En 1948 abre en Madrid un aula de Humanidades. En 1949 interviene en Hamburgo para celebrar el segundo centenario del nacimiento de Goethe. A continuación va a Estados Unidos para tener una conferencia sobre el autor del "Fausto", en Aspen. En 1953 es jubilado como catedrático de la Universidad Central. Su última actuación notable tuvo lugar este mismo año de 1955 en Alemania, donde dió una conferencia presidida por el mismo Canciller Adenauer. Al volver a Madrid la enfermedad hace presa en su naturaleza, gastada ya por la edad, y su vida se consume más a prisa de lo que muchos esperaban. Sus últimos momentos quedan envueltos en el misterio. Ante el umbral de la eternidad parece que miró complacido la oferta de una reconciliación con el Dios que tuvo a la vista en sus últimos años. De hecho, ¿se dió esa reconciliación? Dejemos ese secreto en manos de la Providencia divina.

La muerte de Ortega ha servido de manzana de la discordia entre los bandos extremos de execración o de adulación. Muchos han querido aprovecharlo como banderín de enganche para una campaña sectaria. Entre tanto apasionamiento no es fácil emitir un juicio sereno que se abra paso por entre los valores y desvalores de la obra orteguiana. Más adelante, sin las prisas apremiantes de una crónica, publicaremos en esta revista un estudio más a fondo que ponga de relieve los puntos esenciales del ideario de Ortega, para hacer una revisión desapasionada de su obra, tal como él nos la ha legado en sus escritos.

De las obras y ensayos de Ortega que más pueden servir para conocer su trayectoria filosófica, citamos como más importantes los siguientes: *Meditaciones del Quijote* (1914), *El tema de nuestro tiempo* (1923), *El sentido histórico* (1924), *Ni vitalismo ni racionalismo* (1924), *Las Atlántidas* (1924), *La metafísica de Leibniz* (1926), *Kant* (1929), *La rebelión de las masas* (1930), *Misión de la Universidad* (1930), *Goethe desde dentro* (1932), *En torno a Galileo* (1933), *Ensimismamiento y alteración* (1939), *Ideas y creencias* (1940), *Vives* (1940), *Estudios sobre el amor* (1941), *Historia como sistema* (1941), *La percepción del prójimo* (1942), *Guillermo Dilthey y su idea de la vida* (1942), *Prólogos a la "Historia de la Filosofía" de E. Brehier, y a "Veinte años de caza mayor", del Conde de Yebes* (1942).

Sociedad Española de Filosofía.

La sesión inaugural del presente curso estuvo dedicada a conmemorar el primer centenario de la muerte de Antonio Rosmini. El Dr. D. Joaquín Carreras Artau, de la Universidad de Barcelona desarrolló el tema *La filosofía de Rosmini en relación con su época.* Presentó a Rosmini como representante del "risorgimento" italiano y en el marco de la filosofía europea de la primera mitad del ochocientos. Examinó el sensualismo y el idealismo rosminiano, su doctrina del conocimiento y del ser, para poner de relieve sus aportaciones, sus aciertos y sus yerros. Esbozó, por último, un paralelo entre Rosmini y su contemporáneo Balmes. El Dr. D. Juan J. Ruiz Cuevas trató de Rosmini y la crítica. Analizó las acusaciones de psicologismo y ontologismo, que ya en vida de Rosmini le fueron hechas, especialmente por Gioberti. Ruiz Cuevas trató de demostrar que esas acusaciones carecen de fundamento; tampoco aceptó la interpretación de Gentile, que pretende hacer de Rosmini el precursor del neoidealismo italiano. Varias fueron las intervenciones en la discusión de las ponencias.

El 28 de noviembre se celebró la segunda reunión con la ponencia del Dr. D. Luis Rey Altuna sobre el tema: *El concepto pacífico del Estado a la luz de la Filosofía,* cuyo resumen es el siguiente: Significado de la paz en una teoría correcta del Estado. Un hecho primitivo y neutral, que puede servir de punto de partida, es la tendencia humana a formar sociedades.—Divagaciones en torno al concepto de "pax" romana y de "eirene" griega.—La "kallipolis" platónica, como primer estado ideal de signo pacífico, y el "zoon politikon" aristotélico, como sustentáculo de una convivencia jurídica y realísticamente feliz.—Otro hecho, extrafilosófico, prepara una nueva concepción de la sociedad cristiana.—El dogma del "Cuerpo místico" y las "Dos Ciudades de San Agustín".—Una paz entendida como "tranquillitas ordinis".—La línea firme del pensamiento agustino-tomista, en torno a la licitud y límites de la guerra.—Visión histórica moderna de los hechos bélicos, en abierta lucha con las teorías de la paz.—Agudización del problema en términos filosóficos extremistas: belicismo y pacifismo radicales.—Tentativa de solución justa: el concepto pacífico del Estado, como base insoslayable de toda organización internacional.

Finalmente, en la última sesión científica de la Sociedad celebrada el miércoles 14 de diciembre disertó el R. P. Ramón Ceñal, S. J., sobre: "La Fenomenología de Husserl: su propósito fundamental". Pretendía esta ponencia esclarecer a la luz de recientes publicaciones y estudios el propósito fundamental de la fenomenología de Husserl, su sentido e intención más auténticos. A este propósito y a este sentido e intención no satisfacen las concepciones corrientes de la Fenomenología husserliana como psicología descriptiva o como pura analítica de los contenidos de conciencia. La reducción fenomenológica propugnada por Husserl tampoco puede ser entendida como un retorno idealista a la pura subjetividad, a un Yo trascendental por sí mismo constituyente de toda objetividad posible.

La reducción fenomenológica partiendo de la experiencia vivida de un mundo, pretende resolver y superar la paradoja de la identidad y al mismo tiempo distinción del Yo de la conciencia natural y del Yo trascendental. Quiere ser así revelación de la intencionalidad constitutiva de toda conciencia humana: intencionalidad funcional y actuante de un modo latente y anónimo en la actitud de la experiencia vivida de un mundo, de un modo explícito y patente en la actitud transcendental y fenomenológica.

La intencionalidad descubierta, actuante en la reducción fenomenológica, ¿puede ser por sí misma punto de partida, base y fundamento de una antología realista, de una ciencia del ser en general mundano y extramundano? Esta cuestión plantea a su vez la de la posibilidad de una ontología fenomenológica en el estricto sentido husserliano. A estas cuestiones trata de responder la conclusión de la Ponencia.

Hubo animadas intervenciones por parte de los señores Rubert Candau, Cardenal, Mindán, etc.

Instituto Filosófico de Balmesiana.

Para ayudar al joven universitario, así se titula el cursillo de seis conferencias de orientación y formación para jóvenes estudiantes que durante seis sábados consecutivos, desde el 5 de noviembre al 10 de diciembre, se ha celebrado con el siguiente temario: *La elección de carrera,* por el R. P. José Ibáñez, S. J.; *Metodología del trabajo universitario,* por el mismo conferenciante; *La formación del carácter y el joven,* por el R. P. Alejandro Roldán, S. J.; *La crisis de la fe en el joven intelectual,* por el R. P. Juan Roig Gironella, S. J.; *El concepto de autoridad en el joven de hoy,* por el R. P. José de Ercilla, S. J., y, por último, *Misión específica de la Universidad dentro de la formación humana,* por el Ilustrísimo Monseñor Juan Tusquest.

Curso de Filosofía. Durante el presente curso escolar de 1955-1956, Balmesiana ha organizado un cursillo que, sin tener más de dos clases semanales y abarcando sólo los meses de octubre a marzo, contenga no obstante las diversas materias de toda la filosofía en sus cuestiones fundamentales. Las materias se han dividido del siguiente modo:

Primer año: Introducción a la Filosofía, Lógica, Historia de la filosofía griega, Criteriología.

Segundo año: Cosmología, Ontología, Teología natural, Historia de la Filosofía medieval.

Tercer año: Psicología, Ética, Historia de la Filosofía moderna.

Serán profesores de este primer curso los RR. PP. Juan Roig Gironella, S. J., y Luis Lamolla, S. J., y el Dr. José María Vélez Cantarell.

Sociedad española de Psicología.

En la inauguración del presente curso intervinieron, en sesiones sucesivas, el profesor H. T. Eysenck, de la Universidad de Londres, que disertó acerca del tema *Etude exprimentale de la personalité,* y el R. P.. Manuel Ubeda Purkiss, O. P., que leyó un estudio sobre *La psicología actual ante el problema de las emociones.*

Instituto de Estudios Políticos

Con la finalidad, no sólo teórica sino práctica, de adiestrar grupos de alumnos y licenciados, con los cuales poder realizar investigaciones sociológicas de la realidad española, y de este modo intentar esbozar una escuela de técnicos sociológicos, que, rectamente dirigidos, puedan ser un instrumento auxiliar de las actividades políticas e incluso meramente técnicas; se organizan estos cursos, que alcanzan el presente año su mayor desarrollo. Para ello se ha convocado a un grupo de profesionales del más amplio prestigio y se ha dividido la materia en disciplinas especializadas, distribuyéndolas en dos años. En el conjunto se ha procurado introducir al alumno en los principales aspectos de la realidad social y prepararlo para una actividad práctica.

Primer curso:

Historia del pensamiento político, por don Luis Díez del Corral.
Estructura y leyes de la realidad social, por don Enrique Gómez Arboleya.
Estructura y leyes de la realidad económica, por don Valentín Alvarez Andrés.
Estructura y leyes de la realidad política, por don Manuel Jiménez de Parga.
Realidad social y mundo circundante (Nociones de geografía humana), por don Manuel Terán.
Realidad social y hombre (Nociones de Psicología social y técnica psicológicas), por don José Mallart y don Manuel Cardenal.
Técnicas de investigación social, por don José Bujeda.
Estadística para sociólogos, por don José Royo López.

Segundo curso.

Introducción al estudio de la etnografía, por don Julio Caro Baroja.
Introducción al estudio de la estructura social contemporánea, por don Enrique Gómez Arboleya.
Introducción al estudio de la ciudad, por don Fernando Chueca Goitia.
Introducción al estudio de la estructura política contemporánea, por don Carlos Ollero.
Introducción al estudio de los asentamientos rurales, por don Manuel Terán.
El pensamiento político en España durante el siglo XIX, por don José Antonio Maravall.
Economía española, por don Enrique Fuentes Quintana.
Movimientos políticos contemporáneos, por don Enrique Tierno Galván.

SEMINARIOS

Primer curso:

Idea católica de la sociedad y del Estado, por el R. P. Augusto Ortega.

Tercer curso:

El tercer curso consistirá en un cursillo dado por un especialista, español o extranjero, durante un plazo de dos meses, al cual tendrán que asistir todos los alumnos que aspiren a obtener el certificado de Sociología.

Curso sobre filosofía de las matemáticas.

Organizado por la Facultad de Ciencias de la Universidad de Madrid, ha tenido lugar un cursillo sobre *Matemática y filosofía de las matemáticas,* desarrollado por el R. P. Dubarle, O. P. Los temas de las lecciones han sido los siguientes: "Concepción de la ciencia a través del desarrollo de las matemáticas clásicas", "Las necesidades de la formación lógico-matemática y su significación", "La teoría de los conjuntos, horizonte natural de la matemática formalizada", "El acto aritmético y la dominación del objeto matemático por el espíritu humano", "Los teoremas críticos fundamentales de la matemática", "Formalismos y modelos", "El estatuto sistemológico de las matemáticas", "El porvenir de las matemáticas".

Nueva sede de la Facultad de Filosofía S. J.

Con la conferencia del R. P. Luis Martínez Gómez, S. J., sobre *Perspectivas actuales de la filosofía de España,* quedó inaugurado el curso en la nueva sede de la Facultad filosófica de la provincia de Toledo S. J., domiciliada provisionalmente hasta el año 1955 en el Colegio de Nuestra Señora del Recuerdo, Chamartín, Madrid, y en adelante en la ciudad de Alcalá de Henares, sede que fué de la celebérrima Universidad Complutense, en nuevo y magnífico edificio, levantado en el Campo del Angel.

Nuevos catedráticos.

Después de reñidas oposiciones han sido nombrados catedráticos de Etica, en la Universidad Central de Madrid, el conocido escritor doctor don José Luis L. Aranguren, y en la de Valencia, el doctor J. Todolí, O. P., secretario del Instituto Luis Vives de Filosofía.

ALEMANIA

El Congreso de Filosofía de Stuttgart

La Sociedad General de Filosofía de Alemania ha celebrado su cuarto Congreso en Stuttgart, bajo la presidencia de honor de Ed. Spranger, y la presidencia efectiva y vicepresidencia de los señores A. Wenzl, de Munich, y F. J. von Rintelen, de Colonia. Ciento setenta y cinco fueron los participantes inscritos en este Congreso, con cuarenta conferencias: dieciocho en sesión plenaria y las restantes en sesiones de dos series paralelas. La representación extranjera fué, bajo cierto aspecto, numerosa, ya que doce de las conferencias, ocho de ellas en sesión plenaria, estuvieron a cargo de profesores de universidad no alemanes; entre ellos señalaremos a los señores M. de Gandillac (París), P. Tillic (Nueva York), L. Gabriel (Viena), L. Marcuse (California), A. C. Ewing (Cambridge), J. Marías (Madrid), A. De Waehlens (Lovaina). La presencia, en cambio, de oyentes extranjeros, se vió muy restringida; por primera vez, no obstante, tomaron parte profesores provenientes de la Almania del Este. El Congreso, fuera de las conmemoraciones de los centenarios de Kant y Schelling, abordó temas de las más variadas materias. Se notó la presencia de la filosofía marxista y la ausencia de la existencialista.

La "Deutsche Hegelgessellschaft", fundada el pasado año, con sede en Nuremberg, tiene el propósito de celebrar el presente año de 1956 el CXXV aniversario del nacimiento de Hegel con un Congreso hegeliano. Lleva la dirección de este intento el doctor Wenig, Nüremberg, Bucherstrasse, 70. Dicha sociedad proyecta, además, la publicación de un Anuario hegeliano que ofrezca un medio de publicidad a los estudios sobre Hegel.

DINAMARCA

Con ocasión del centenario de la muerte de Kierkegaard se celebró en Copenhague un Congreso del 10 al 16 de agosto. Entre los cultivadores de Kierkegaard que concurrieron al Congreso de todas las partes del mundo tomaron la palabra el francés Pierre Mesnard, que habló sobre el influjo de Kierkegaard en el pensamiento francés, y el italiano Cornelio Fabro, que dió una conferencia sobre Kierkegaard y el Catolicismo.

FRANCIA

Reaparición de revistas.

Además de la "Revue de Philosophie" (de Peillaube), que ha reanudado su publicación en el pasado año con el nuevo nombre de *Recherches de Philosophie*, acaba de aparecer el primer fascículo (octubre de 1955) de los *Archives de philosophie*, que si no el nombre, al menos han cambiado su periodicidad, convirtiéndose en una revista trimestral, en la que "a las investigaciones, estudios de pura especulación, trabajos críticos e históricos, publicaciones de textos inéditos, traducciones y comentarios de filósofos, se añadirán extensas informaciones sobre el estado actual de los estudios en los diferentes dominios de la actividad filosófica; señalando los resultados obtenidos, la orientación de las investigaciones, los problemas que permanecen o que de nuevo surgen, preocupándose de este modo por seguir la marcha de la filosofía y sus condiciones de existencia a través del mundo. Por fin se recensionarán lo más rápida y objetivamente posible las obras de importancia filosófica, hasta constituir, poco a poco, boletines que reseñen el conjunto del esfuerzo filosófico". Les ha parecido bien a los editores abandonar el antiguo sistema, y que cada cuaderno no sea restringido a tratar un tema único.

Además, la *Bibliothèque des Archives de Philosophie* continuará dando cabida a las obras que, por sus dimensiones o carácter muy especializado, no tengan lugar

en los fascículos. El sumario de este primer número es el siguiente: P. Kucharski, *Aux frontières du platonisme et du Pythagorisme.* A. Etcheverry, *Marxisme et idéalisme.* F. Marty, *Le typique du jugement pratique pur.* A. Solignac, *Augustinus magister.* L. P. Ricard, *Le Congrès de Philosophie de Stuttgart.*—Comptes rendus.

HOLANDA

† Hendrik Josephus Pos.

Nacido en Holanda en 1898 y muerto en 1955. Doctor en Filosofía por la Universidad de Heidelberg en 1921 con la tesis *Zur Logik der Sprachwissenschaft*, se doctoró de nuevo en Amsterdam, en 1923, con la nueva tesis *Kritische Studien über philologische Methode*, elaborada bajo las influencias de Ricker y Husserl, respectivamente. Catedrático de Filosofía y miembro de la *Academie Royal Néerlandaise des sciences*, preside el X Congreso Internacional de Filosofía en Amsterdam y es nombrado presidente de la Federación Internacional de Filosofía hasta 1953. Director de la revista *Algemeen Nederlans Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie*, escribe con preferencia sobre temas de la Filosofía del lenguaje y Filosofía de las ciencias.

ITALIA

Centenario rosminiano.

La Rivista di Filosofia neo-scolastica, publica un número extraordinario (fascículos IV y V del año 1955), dedicado a conmemorar el centenario de la muerte de A. Rosmini con el siguiente temario: Fr. A. Gemelli, O. F. M., *La genesi religiose della filosofia di Antonio Rosmini;* F. Olgiati, *Antonio Rosmini e la filosofia classica;* B. Pasinetti, *La "Civiltá Cattolica" e la filosofia rosminiana;* E. Severino, *L'innatismo rosminiano;* G. Aceti, *La filosofia rosminiana del diritto e della politica;* G. Soranzo, *La formaziones e lo sviluppo del patriotismo di Antonio Rosmini;* E. Oberti, *Note sul Congreso rosminiano.*

Del mismo modo un número doble de *Giornale di Metafisica* (fascículo IV y V del año 1955) está dedicado a Rosmini en su centenario, con los siguientes artículos: A. T. Antonelli, *Indicazioni teoretiche rosminiane: il problema moderno dell'unità dell'esperire e dell'essere;* G. C. Braga, *Rosmini e l'ontologismo;* J. C. Porras, *Filosofía de la Política; la ley cósmica de los equilibrios;* A. Franchi, *Rosmini critico di Hegel;* C. Gray, *La persona e i soggetti collectivi nella filosofía del Rosmini;* C. Mattati, *La morale teologica del Rosmini;* C. Riva, *Soggetto, persona, io;* M. L. Roure *La "Logica di Rosmini in confronti alla logica aristotelica;* C. Schiavo, *La "Logica" Del Rosmini e la "Grammar of Assent" del Newman;* M. F. Sciacca, *I principii della metafisica rosminiana;* E. Turolla, *Di un platonismo essenziale nella filosofía di A. Rosmini;* E. Piemontese, *Il pensiero estetico di Antonio Rosmini.*

En la misma revista se hace una amplia reseña del *Congresso Internazionale di Filosofia A. Rosmini*, celebrado en la "Villa delle Azalee" en el mes de julio del pasado año 1955, con ocasión del primer centenario de la muerte del filósofo italiano, cuyos datos brevemente resumimos. Tomaron parte en el Congreso más de trescientos congresistas; cerca de 120 profesores universitarios, entre asistentes y adherentes; cerca de 60 delegaciones oficiales de todo el mundo y 17 naciones representadas. Después del saludo cordial del síndico de la ciudad de Stressa, siguieron los breves discursos de ocasión del profesor Moreau, de la Universidad de Burdeos, por las universidades extranjeras; del profesor Ravà, de la "Accademia dei Lincei", por las academias italianas y extranjeras; del profesor Van Riet, de la Universidad de Lovaina, por las universidades pontificias y católicas; del profesor Zaragüeta, de Madrid, en nombre de los institutos filosóficos italianos y extranjeros; del profesor Stefanini, de la Universidad de Padua, por la Sociedad Filosófica, italiana y extranjeras, del profesor Sciacca, secretario general del Congreso, por el Comité promotor del mismo y por las universidades italianas.

Nueve ponencias oficiales, cerca de cincuenta comunicaciones leídas y más de cien intervenciones en las discusiones, dan una idea de la intensidad del trabajo de las reuniones del Congreso dedicado al pensamiento de R. Rosmini. Reinó una plena libertad de crítica y discusión, de tal manera, que el profesor Jean Wahl lo llegó a definir como el "Congreso de la libertad", y "Congreso de la unidad" fué la definición del profesor Guzzo.

Entre los relatores, Ugo Spirito presentó el problema del influjo de Rosmini sobre el pensamiento italiano. Una respuesta indirecta al profesor Spirito fué la relación de M. F. Sciacca sobre la metafísica rosminiana, que se proponía dos objetivos fundamentales: proponer el pensamiento rosminiano en su autenticidad y procurar desenvolverlo en un cotejo crítico con el idealismo. El francés Chaix Ruy delineó una metafísica de la persona, demostrando que las nociones de ser y de persona no se excluyen, sino que se complementan. Como confirmación, el español Muñoz Alonso presentó la inherencia de la inteligencia y de la voluntad en la determinación del bien moral, según Rosmini. La última relación de carácter estricto filosófico, la del profesor Guzzo, versó acerca de la luz natural y de la forma de la verdad.

Las siguientes relaciones tuvieron un carácter más práctico. Así, Adolfo Ravá sobre la filosofía del derecho de Rosmini; Alois Dempf expuso las ideas sociológicas rosminianas; el señor ministro Gonella presentó con precisión algunos aspectos del pensamiento político rosminiano. Por último, Dante Morando trazó las grandes líneas de la pedagogía del roveretano. Relaciones y sus correspondientes discusiones se vieron entremezcladas con numerosísimas comunicaciones, de las que es imposible hacer referencia. El P. Boyer insistió sobre el no-kantismo de Rosmini, mientras el alemán Ebbinghaus mostró sus relaciones con Kant; el francés Jean Wahl hizo agudas observaciones sobre el sentimiento fundamental, y el belga De Corte, sobre la definición del filósofo y del moralista; profundas fueron las consideraciones de G. Galli sobre Rosmini y Leibniz, y finas las distinciones del francés R. Jolivet, entre "le je et le *moi*" en Rosmini. El austriaco Silva Tarouca señaló de nuevo las relaciones del roveretano con el idealismo, mientras el suizo Gonscht profundizó el concepto de "ouverture à l'experience". Carreras Artau señaló las relaciones existentes entre Rosmini y Balmes, y Moreau, las de Rosmini y Malebranche. Lazzarini, Hartmann, De Albendea, Nyman, Stefanini, La Via, et., iluminaron diversos aspectos del filósofo italiano.

El XI "Convegno dei filosofi cristiani" en Gallarate.

Hace diez años (1945) vienen celebrándose estas ya famosas reuniones de Gallarate, en la casa de estudios filosóficos de los padres Jesuítas, cerca de Milán, donde se dan cita filósofos católicos italianos, profesores de universidad. Estas reuniones, debidas a la inteligente iniciativa del P. Carlo Giacon, S. J., agrupan, en primer lugar, pensadores italianos de inspiración espiritualista, pero cada vez se invitan más representantes destacados de otras naciones.

El XI Convegno, celebrado los días 4 al 8 de septiembre, reunió cuarenta y cinco participantes. Además de los italianos, concurrieron representantes de seis naciones, a saber: Bélgica, Alemania, España, Francia, Estados Unidos y Canadá. El tema de las comunicaciones y discusiones fué la fenomenología, y por esta causa la presencia de los profesores Van Breda, O. F. M., custodio de los Archivos Husserlianos de Lovaina, y Von Rintelen, de la Universidad de Maguncia, le dieron un relieve especial a la reunión. Las actas, que con fidelidad vienen publicándose todos los años, nos ofrecerán el conjunto de las interesantes discusiones de este XI Convegno.

XI Congreso Internacional de Filosofía.

Relativamente próximo ya el *XI Congreso Internacional de Filosofía* que, según se determinó en el Congreso de Bruselas, se ha de celebrar en Italia durante el próximo año, el Comité directivo de la Sociedad Filosófica Italiana, reunido en Bolonia, ha tomado las primeras providencias. Se ha designado a Venecia como sede del Congreso, y secretarios del mismo, a los profesores Dal Pra y Giacon. Este mismo Comité,

reforzado con otros miembros, en particular con los profesores Abbagnano, Lamanna y Spirito, se ha constituído en Comité organizador del Congreso. Durante la misma reunión ha sido reelegido presidente de la Sociedad Filosófica Italiana el profesor Bataglia; vicepresidentes, los profesores Banfi y Carbonara, y secretario, el profesor Dal Pra.

JAPON

La *Asociación Filosófica* del Japón celebró su primera reunión semestral del año 1955, en la Jochi, Universidad Católica de Tokio, dirigida por los padres Jesuitas. Las reuniones duraron del 6 al 8 de mayo, inclusive. La Asociación cuenta con unos 600 miembros, de los que 123 asistieron a la Asamblea de la Jochi. El tema general de las discusiones fué: "Libertad política y social". Este año tocó a la Universidad Católica ser la sede de estas reuniones, que cada año se celebran en distintas universidades. Llamó la atención el espíritu de cordialidad que reinó entre todos, aun por parte de los defensores del materialismo.

PORTUGAL

En un magnífico volumen, correspondiente a los dos últimos fascículos de la "Revista Portuguesa de Filosofía", del año 1955, han aparecido las Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, celebrado en Portugal el pasado año, del cual dimos anteriormente amplia referencia.

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros recibidos cuyo contenido cuadre con los fines específicos de nuestra Revista.

Los libros para recensión deberán remitirse a PENSAMIENTO: Pablo Aranda, 3, Apartado de Correos 6046. Madrid (6).

De sus autores:

GIACON, CARLO. S. J.: *Il movimento di Gallarate*. Cedam. Casa editrice Dot. Antonio Milani. Padova, 1955. 220 págs. 22,5 × 15,5 cms., 1.200 liras.

PIEMONTESE, FILIPPO: *L'Intelligenza nell'arte*. Ricerche sui fundamenti ontologici e gnoseologici dell'attività artistica. Dott. Carlo Marzorati, editore. Milano. 199 págs. 20 × 14,5 cms., 700 liras.

PORRAS GARCÉS, PEDRO, C. S. J.: *Entre los yumbos del Napo*. Recuerdos y anécdotas de monseñor Jorge Rossi, segundo vicario apostólico del Napo. Quito, 1955. 479 págs. 21,5 × 15 cms., 40 sucres.

ROSS, WALDO: *Inward Solitude*. Ed. Orión. México, 1955. 32 págs. 18 × 12 cms.

IDEM: *La palabra de Cristo*, VII. XXIV y 1.244 págs. Madrid, 1955. 20 × 12 cms., 85 ptas. 227 págs. 18 × 12 cms.

SÁNCHEZ DE MUNIAIN, JOSÉ MARÍA: *Libertad, Felicidad, Humanismo*. Investigación acerca de las notas del vivir estético. Madrid, 1955. 48 págs. 24 × 16 cms.

De los editores:

* Biblioteca de Autores Cristianos. Alfonso XI, 4. Madrid.

SAN AGUSTÍN (de Hipona): *Obras*. Tomo XIII. *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*. Versión, introducción y notas del padre Fr. Teófilo Prieto, O. S. A. 799 págs. Madrid, 1955. 20 × 12 cms., 75 ptas.

HELLÍN, JOSEPHUS; PALMÉS, FERNANDINUS, S J.: *Philosophiae Scholasticae Summa*. II. *Cosmologia. Psychologia*. 845 págs. Madrid, 1955. 20 × 12 cms., 85 ptas.

HERRERA, ANGEL, y varios colaboradores: *La palabra de Cristo*. Tomo VI. 1.301 págs. Madrid, 1955. 20 × 12 cms., 85 ptas.

IDEM: *La palabra de Cristo*. VII. XXIV y 1.244 págs. Madrid, 1955. 20 × 12 cms., 85 ptas.

* Buena Prensa. Apartado 2181. México 1, D. F.

ADRO, XAVIER: *Temple ignaciano*. 190 págs. México, 1955. 19 × 12,5 cms., un dólar.

JIMÉNEZ RUEDA, MANUEL: *Recuerdo del año mariano en México*. 176 págs. 23 × 16,5 cms. México, 1955. 0,65 dólares.

M. L. T., VIUDA DE VILLORO: *Divagaciones*. Segunda ed. 148 págs. México, 1955. 18,5 × 12 cms., 0,75 dólares.

MARTÍN, J. L.: *La vida sale al encuentro*. 196 págs. México, 1955. 23 × 17 cms., 0,90 dólares.

RAHNER, HUGO, S. J.: *La espiritualidad de las Congregaciones marianas y su historia*. México, 1955. 54 págs. 17 × 11,5 cms., 0,20 dólares.

RIBADENEIRA, CARLOS A., S. J.: *Guía moral de Lecturas*. México, 1955. 412 págs. 23 × 17 cms., 1,75 dólares.

ROMERO, JOSÉ A.: *Ceremonial de la boda y misa de desposorios*. 49 págs. México, 1955. 17 × 11,5 centímetros, 0,40 dólares.

VERGARA, JOSÉ: *La Maternidad Espiritual de María en el Magisterio de los Sumos Pontífices*. 22 págs. México, 1955. 20 × 13 cms., 0,20 dólares.

* Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Luis Vives de Filosofía. Serrano, 127, Madrid.

DEL BUSTO, EDUARDO H.: *Las teorías modernas de la probabilidad*. La probabilidad y la lógica inductiva de Carnap. Madrid, 1955. 33 págs. 24 × 17 cms.

OPPENHEIMER, J. ROBERT: *La ciencia y el conocimiento*. Núm. 2 de Cuadernos de Lógica, Epistemología e Historia de la ciencia. Madrid, 1955. 67 págs. 24 × 17 cms.

SÁNCHEZ-MAZAS, MIGUEL: *Formalización de la Lógica*, según la perspectiva de la comprehensión. Núm. 4 de Cuadernos de Lógica, Epistemología e Historia de la ciencia. Madrid, 1955. 25 páginas, 24 × 17 cms.

* Dottor Carlo Marzorati, editore. Via privata Borromei, 1 B/7, Milano (317), Italia.

CALVETTI, CARLA: *La fenomènlogia della Credenza in Miguel de Unamuno*. Milano, 1955. 136 páginas, 24,5 × 17 cms., 750 liras.

* Ediciones Fax. Zurbano, 80, Madrid.

LIPPERT, PEDRO, S. J.: *Visión católica del mundo.* Traucción de Luis Jiménez Font. 200 págs. Madrid, 1955. 20 × 14 cms., 28 ptas.

* Editorial Herder. Balmes, 26, Barcelona.

ANTWEILER, ANTON: *Das Problem der Willensfreheit.* 204 págs. Freiburg im B., 1955. 24 × 17 centímetros, 20 DM.
HOMMES, JACOB: *Der technische Eros.* Das Wesen der materialischen geschichts-Auffassung. 532 páginas. Freiburg im B., 1955. 22 × 15 cms., 32 DM.
KOCH, ANTON, S. J.; SANCHO, ANTONIO: *Docete.* Vol. VI. El hombre en la vida social. 576 págs. Barcelona, 1955. 22 × 14 cms.
NIEDERMEYER, ALBERT: *Compendio de medicina pastoral.* Versión española de Ignacio Rodrigo. 507 págs. Barcelona, 1955. 24 × 14 cms., 120 ptas.

* Editrice Morcellina. Via G. Rosa, 33. Brescia. Italia.

Atti del X Convegno del Centro di Studi filosofici universitari. Gallarate, 1954. 247 págs. Brescia, 1955. 24 × 17 cms.

* Ed. Nawelaerts. Place de Cardinal Mercier, 2. Louvain. Bélgica.

BOEKRAAD, A. J.: *The personal conquest of truth, according to J. H.* Newman. 330 págs. Louvain, 1955. 20 × 13 cms., 180 fr. belgas.
ROOS, H. S. J.: *Kierkegaard et le catholicisme.* Traduit du danois par André Renard, O. S. B. 92 págs. Louvain, 1955. 19 × 12 cms., 48 fr. belgas.
TOULEMONT, RENÉ: *Sociologie et pluralisme dialectique.* Introduction à l'oeuvre de Georges Gurvith. 276 págs. Louvain, 1955. 25 × 16 cms., 120 fr. belgas.

* Ediciones Rialp. Preciados, 35. Madrid.

LECUYER, JOSEPH, C. S. Sp.: *Nuestro Padre Abraham.* 203 págs. Madrid, 1955. 17 × 12 cms., 25 ptas.
MILLÁN PUELLES, ANTONIO: *Fundamentos de Filosofía.* Tomo I. 297 págs. Madrid, 1955. 21,5 × 15 centímetros, 85 ptas.
MOSCHNER, FRANZ, M.: *La oración cristiana.* 479 págs. Madrid, 1955. 16,5 × 12 cms., 55 ptas.

* Espasa Calpe. Ríos Rosas, 26. Madrid.

ZARAGÜETA, JUAN: *Vocabulario filosófico.* 571 págs. 22 × 14 cms., 160 ptas.

* Instituto Británico. Almagro, 5. Madrid.

COPLESTON, F. C.: *Aquinas.* A introduction to the ideas of the medieval thinker whose influence ist greater to-day than it was during the Middle Ages. 263 págs. A Pelikan book. Harmonsworth, 1955. 18 × 11 cms.
KÖRNER, S.: *Kant.* A new introduction to the philosophy of one of the greatest thinkers of the modern world. 230 págs. A Pelikan book. Bristol, 1955. 18 × 11 cms.
TOMLIN, E. W. F.: *Living and Knowing.* 285 págs. Londres, 1955. 22 × 13,5 cms., 25 sch.

* Instituto de Estudios superiores. Constituyente, 1711. Montevideo.

RUSCONI, ALBERTO: *El periodismo moderno.* 26 págs. Montevideo, 1955. 24 × 17 cms.

* Librería E. Cav. Niccoló Giannotta. Via Sangiulano, 295-299. Catania (Italia).

PUGLISI, FILIPPO: *La concezione estético-filosofica di Giovanni Gentile.* 261 págs. Catania, 1955. 22 × 15,5 cms., 1.300 liras.

* Publicaciones del Seminario Conciliar de Burgos.

REBOLLO PEÑA, AMBROSIO: *Abstracto y concreto en la filosofía de Santo Tomás.* Estructura metafísica de los cuerpos y su conocimiento intelectivo. XVI, 231 págs. Burgos, 1955. 24 × 17 centímetros.

* Revista Arqué. Viamonte, 149 (Córdoba) Argentina.

COVELLO, HÉCTOR LUIS: *Los factores mentales de Spearman y las potencias escolásticas.* Córdoba, 1955. 24 × 16 cms.

* Seminario Conciliar de Barcelona. Secretaría de estudios. Diputación, 231. Barcelona.

TERMES ROS, PABLO: *El trabajo según la Biblia.* 94 págs. Barcelona, 1955. 21 × 15 cms.

* Soc. Ed. "Vita e pensiero". Piazza S. Ambrogio, 9. Milano (Italia).

Contributi del Laboratorio di psicologia. Vol. XLVIII. Serie 18. 426 págs. Milano, 1955. 25 × 18 centímetros, 7.000 liras.

Idem: Vol. XLIX. Serie 19, 540 págs. Milano, 1955. 25 × 18 cms. 7.000 liras.

* Universidad de Tucumán. C. Buenos Aires, 297. Tucumán (Argentina).

CARILLA, EMILIO: *Lengua y estilo en el "Facundo".* 31 págs. Tucumán, sin fecha. 22 × 15 cms.
GHIRARDI, OLSEN A.: *Tres clases de introducción a la filosofía de la naturaleza.* 56 págs. Tucumán, sin fecha. 22 × 15 cms.
PRO, DIEGO F.: *Problemas históricos de la psicología.* Relato de las comunicaciones presentadas en la comisión primera (sección A). Apartado de las actas del Primer Congreso Argentino de la Psicología. 77-101 págs. Tucumán, sin fecha. 22 × 15 cms.

* Universität des Saarlandes. Saarbrücken, 15. Sarre.

KOPPER, JOACHIM: *Die Metaphysik Meister Eckharts,* eingeleitet durch eine Erörterung der Interpretation. 137 págs. Saarbrücken, 1955. 24 × 15 cms., 990 fr. franceses.

* Verlag Berchmanskoller. Pullach bei Münchem. Alemania

LOTZ, JOHANNES B., S. J.: *Kant und die Scholastik heute.* VIII y 279 págs. Pullach bei München, 1955. 24 × 16 cms., 16 DM.

* Verlag Herder. Wollzeile, 33. Wien 1. Austria.

PROHASKA, LEOPOLD: *Existentialismus und Pädagogik.* Eine kritische Studie zum Aufbau einer christlichen Pädagogik auf existentieller Grundlage. VII y 188 págs. Viena, 1955. 20 × 12 centímetros, S. 38.

* Verlag Herder. Freiburg im B. Alemania.

NIEDERMEYER, ALBERT: *Allgemeine Pastoralmedizin.* Erster Band: *Philosophische Propädeutik der Medizin.* 546 págs. Freiburg im B., 1955. 20 × 15 cms.

* Verlag Karl Alber. Johanniterstrasse, 4. Freiburg im B. Alemania.

Symposion. Jahrbuch für Philosophie. Band IV. IV y 464 págs., 38 DM.

* Walter de Gruyter et Co. Genhiner Strasse, 13. Berlin W. 35.

LANDMANN, MICHAEL: *Philosophische Anthropologie.* SLg. Göschen. Bd. 156-156a. 266 págs. 16,5 × 10,5 cms. Berlín, 1955, 4,80 DM.

PUBLICACIONES PENSAMIENTO

BALMES, en el primer centenario de su muerte—PENSAMIENTO, vol. 3 (1947), número extraordinario, fuera de serie. Un tomo de 336 págs., 40 ptas.

SUAREZ, en el IV centenario de su nacimiento.—PENSAMIENTO, vol. 4 (1948), número extraordinario, fuera de serie. Un tomo de 648 págs., 90 ptas.

HUMANI GENERIS. Texto y comentarios.—PENSAMIENTO, vol. 7 (1951), número 28 (octubre-diciembre 1951). 208 páginas. Contiene el texto latino de la Enciclica *Humani generis* y estudios sobre su contenido filosófico, por J. Iriarte, J. M.ª Díez-Alegría, S. Cuesta, J. Roig Gironella y J. Muñoz. 30 ptas.

S. VANNI ROVIGHI. Introducción al estudio de Kant. Traducción por Ramón Ceñal, S. J. Un volumen de 20 × 14 centímetros, 232 págs., 28 ptas.

Ediciones FAX - Zurbano. 80 - Madrid

REVISTAS EXTRACTADAS

(Barna = Barcelona. BA = Buenos Aires. M = Madrid.)

Al-An	Al-Andalus (M).
AnalSTarr	Analecta Sacra Tarraconensia (Barna).
	Anales de la Universidad de Murcia.
Ang	Angelicum (Roma).
Ant	Antonianum (Roma).
	Arbor (M).
ArchPh	Archives de Philosophie (Paris).
ArchdiFil	Archivio di Filosofia (Roma).
ATGran	Archivo Teológico Granadino (Granada).
BolSocArqLul	Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana (Palma de Mallorca).
	Broteria (Lisboa).
CyF	Ciencia y Fe (BA).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
	Las Ciencias (M).
CdD	La Ciudad de Dios (El Escorial, M).
CivCatt	La Civiltà Cattolica (Roma).
	Cristiandad (Barna).
CuadFil	Cuadernos de Filosofía (BA).
CuadHisp	Cuadernos Hispanoamericanos (M).
DivTh (Fr)	Divus Thomas (Freiburg-Suiza).
DivTh (P)	Divus Thomas (Piacenza).
Est (BA)	Estudios (BA).
Est (Ch)	Estudios (Santiago de Chile).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M).
EstFil	Estudios Filosóficos (Caldas de Besaya, Santander).
EstFranc	Estudios Franciscanos (Barna).
	Études (Paris).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Pavía).
Greg	Gregorianum (Roma).
	Hechos y Dichos (Zaragoza).
	Kriterion (Minas Geraes, Brasil).
	Laval Théologique et Philosophique (Quebec).
	Lumen (México).
	Manresa (M).
MiscelComill	Miscelánea Comillas (Comillas, Santander).
NotEstFil (Tucumán)	Notas y Estudios de Filosofía (Tucumán).
NouvRevTh	Nouvelle Revue Theologique (Louvain).
Ort (BA)	Ortodoxia (BA).
Phil	Philosophia (Mendoza, Argentina).
RazFe	Razón y Fe (M).
RevColNSRos	Revista del Colegio Mayor de Ntra. Sra. del Rosario (Bogotá).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M).
RevEspTeol	Revista Española de Teología (M).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M).
RevFil	Revista de Filosofía (M).
RevFil (Argentina)	Revista de Filosofía (Eva Perón, Argentina).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M).
RevIntSoc	Revista Internacional de Sociología (M).
RevJav	Revista Javeriana (Bogotá).
	Revista de Educación (M).
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevPsGenApl	Revista de Psicología General y Aplicada (M).
RevUniv (BA)	Revista de la Universidad (BA).
RevUnCatP	Revista de la Universidad Católica del Perú (Lima).
	Revista de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina).
RevMetMor	Revue de Métaphysique et de Morale (Paris).
RevMAL	Revue du Moyen Age Latin (Lyon).
RevPhiLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPhilFrEtr	Revue Philosophique de la France et de l'Etranger (Paris).
RevScPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris).
RevUnOtt	Revue de l'Université d'Ottawa (Canadá).
RivFilNeosc	Rivista di Filosofia Neoscolástica (Milán).
	Sapientia (La Plata, Argentina).
	Scholastik (Frankfurt/Main).
	Sophia (Roma).
	Teoresi (Messina).
TheMoSch	The Modern Schoolman (St. Louis, U. S. A).
UnivAntioq	Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia).
UnivPontBol	Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia).
	Universidad Nacional de Colombia (Bogotá).
VV	Verdad y Vida (M).
	Vida (México).
ZtschrKTheol	Zeitschrift für Katolische Theologie (Insbruck).
ZtschrPhphForsch	Zeitschrift für Philosophie und philosophische Forschung (Munich).

PHILOSOPHIC ABSTRACTS

La revista trimestral de filosofía *Philosophic Abstracts*, publicada esporádicamente desde 1939, ha sido reorganizada recientemente y aparece ahora con toda regularidad. La revista ofrece extractos breves y objetivos de las obras de filosofía y de sus ramas afines, publicadas en el mundo entero.

Mr. H. F. Tecoz ha aceptado la dirección de la revista para Europa, a fin de crear una red completa de corresponsales.

Bajo su nueva forma, la revista cuenta con la cooperación de los editores, y espera prestar óptimos servicios a los profesores y estudiantes y, en general, a todos los interesados en las cosas del espíritu.

Las suscripciones y anuncios se han de enviar al editor de *Philosophic Abstracts*: Russell F. Moore Co. Inc. 475 Fifth Avenue, New York, 17, N. Y., EE. UU.

Los libros para recensión en *Philosophic Abstracts* se han de enviar a Mr. H. F. Tecoz. "Heuvelhoeve", Den Dolder. Holanda.